المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة











بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وليّ كل نعمة، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على محمد النبي الأُمِّي وآله وأصحابه..

ربِّ ألهمني ما يرضيك وجنِّبني عثرات القلم واللسان وارزقني نعمة الإخلاص لوجهك الكريم..

المحتوى

الباب الثاني

المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام



لموضوعات هذا الكتاب قصة

عندما توجهت إلى ساحة الفقه وأصوله مجالاً لاختصاصي الدقيق الذي اخترته، كنت أحسب أن مظاهر الانحراف عن الدين تعود إلى سوء فهم لأحكامه الفقهية، أو إلى تسلق كثير من الجهال مرتقى الاجتهاد في استنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة. فعكفت على هذا التوجه، وأخرجت كتابي (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) ثم كتابي (محاضرات في الفقه المقارن) وسرت في هذا المضمار شوطاً طويلاً من العمل والزمن.

ثم تبين لي أن المشكلة لا تكمن في سوء فهم الفروع الفقهية، أو في تمطّي الجهال إلى سدة الاجتهاد في أحكامها. وإنما تنبعث المشكلة من سوء فهم للأسس الاعتقادية، أو من شبهات تهجم على أفكار كثير ممن يعوزهم أبسط مبادئ الثقافة الإسلامية، أو في عصبيات مذهبية تقود بعض من يسخِّرون مبدأ الدعوة إلى الله والتعريف بدينه لتغذية عصبياتهم ولإروائهم الغليل ضد خصومهم المخالفين لآرائهم.

لقد تبين لي أن المشكلات التي تنبثق من الفروع، تظلّ مشكلات فرعية، والتي تنبثق من الأسس الاعتقادية هي الأساس الذي ينبغي أن تبدأ المعالجة منه.

فقد كان هذا الذي ظهر لي فيما بعد، حافزاً إلى أن أنصرف إلى معالجة هذه الجذور التي اختُلِقَتْ منها مشكلات وهمية لا وجود لها.

منها ما هو مختلق من قلب بنيان العقيدة الإسلامية، بدافع من رغبات مزاجية تدعمها عصبيات رعناء، ومنها ما هو وافد إلى البنيان الاعتقادي من التيارات الفكرية والمذهبية الحديثة الجانحة، والتي بادت بحمد الله بعد أن سادت، ولكنها ظلّت أدواتٍ وآليات بأيدي محترفي الغزو الفكري، يستخرجونها من تحت الأنقاض، وينفضون عنها الأتربة والغبار.

❊ ❊ ❊

لقد كانت هذه الرؤية الثانية سبباً لبيان مفصل لها، ثم لعرضه في مجلس كلية الشريعة بجامعة دمشق، وأذكر أن ذلك كان في أوائل السبعينات من القرن المنصرم، وتم الاتفاق على ما جاء في البيان، وتداول أعضاء المجلس في السبيل الأمثل للوقوف في وجه المشكلات الوهمية التي تصاغ بألفاظ تستعار لها مصطلحات علمية، وتختلق منها شبهات لتعكير الرؤية العلمية إلى جذور العقيدة الإسلامية.

لقد كان الحلّ الذي تمّ الاتفاق عليه يتمثل في تطوير الخطة الدرسية لمنهاج (قسم العقائد والأديان) وذلك بإدخال التيارات الفكرية الحديثة التي تستورد منها الشبهات المصطنعة والمعنونة بعنوان العلم والفلسفة، في منهاج هذا القسم. وتم اعتماد خطة درسية جديدة لقسم العقائد والأديان في كلية الشريعة، بناء على هذا الاقتراح الذي تقدم به مجلس الكلية، أُدخِلت بموجبه مفردات جديدة لمقرر العقيدة الإسلامية، وهي دراسة المادية الجدلية والمادية التاريخية والفلسفة الوجودية ونظريات التطور، على أن تدرس بطريقة نقدية طبق منهج علمي حيادي، يكشف عن موقف موازين العلم وضوابطه من هذه التيارات الفكرية.

ولقد سعدت بتدريس هذه المقررات منذ ذلك التاريخ إلى اليوم، كما سخرني الله للتأليف في هذه التيارات وأقدرني عز وجل على تعريتها من كسوتها العلمية المزورة. فظهر الدجل الذي كان مخبوءاً داخل عباءة المصطلحات العلمية والكلمات الفلسفية الطنانة الخادعة.

هذا إلى جانب ما كنت أقوم بتدريسه من مقررات الفقه وأصوله خصوصاً لطلاب الدراسات العليا. ولقد كان هذا سبباً في إسناد رئاسة قسم العقائد والأديان إليّ لعدة سنوات، بعد أن كنت رئيساً لقسم الفقه وأصوله. وكان هذا سبباً أيضاً في تصور كثير من طلاب العلم بأنني متخصص بالعقائد والفلسفات الكلامية، وبأنني إنما أحمل شهادة الأستاذية في هذه العلوم، وكثيراً ما أقدَّم في المؤتمرات أو بين يدي إلقاء المحاضرات بهذه الصفة!..

والواقع أن الحاجة التي نوّهت بها في صدر حديثي هي التي وجهتني إلى الوقوف في وجه هذا التيار الذي يدعي لنفسه صفة الفلسفة والانضباط بقوانينها، وألجأتني إلى أن أتعرف على مذاهبه المختلفة وأن أبذل كل ما أملك لهضمها. ولقد أتيح لي أن أقف على ما في دخائلها من سماديرَ وأوهام، ومتاجرة بألفاظ العلوم مع الافتقار التام إلى استيعاب مضمونها.

هما سبيلان إذن، تسري منهما إلى بنيان وجودنا الإسلامي خطط الهدم والتخريب:

أحدهما سبيل التلاعب بأحكام الشريعة الإسلامية والعمل على تمييعها، باسم الاجتهاد والتجديد ومستلزمات الحداثة.

الثاني سبيل الشبهات المتنوعة التي تُسَرّب إلى الأسس الاعتقادية للإسلام باسم العلم وانتصاراً للفلسفة الحديثة.

وما أظن أن الوقوف في وجه أحد هذين السبيلين بالبيان العلمي الذي يعري الدجل والجهالة وينتصر للحق، يغني عن الوقوف في وجه السبيل الثاني بالبيان ذاته.

إنهما طريقان متناغمان للكيد والعمل على إضعاف الوازع الديني الإسلامي الذي يتنامى بحمد الله في المجتمعات الإسلامية وكثير من المجتمعات الغربية، لابدّ من تعرية كل منهما بالسبيل الذي لا بديل عنه، وهو سبيل البحث العلمي الحيادي الذي يحكّم شهادة العلم متحرراً من الأسبقيات والانتماءات كلها، والذي ينضبط بالشعار القرآني القائل: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٣٤/ ٢٤].

ولقد ندبت نفسي للتصدي لكلا الطريقين معتمداً على الذخر العلمي الذي متعني الله به في كلا الساحتين: الفروع الفقهية، والجذور الاعتقادية. ولقد ألزمت نفسي بهذا المنهج منذ سنوات طويلة.

وما أذكر أن مشكلة ما تستعصي على الحل واجهتني، خلال نهوضي بهذا الواجب، من الشاردين عن الإسلام والمفتونين بالتيارات المتفلسفة الحديثة، أو المصرين على سلوك سبيل الحداثة والعولمة والعلمانية. بل ما أكثر ما وجدت فيهم من اهتدى إلى الحق بعد تعارف.. فتلاطف.. فنقاش.

وإنما واجهتني، ولا تزال، المشكلات التي تكاد تكون مستعصية، من داخل الساحة الإسلامية، حيث التيارات الإسلامية المتشرذمة؛ أي من أولئك الإخوة الذين يشتهون ألّا يبصروا تأريخ أمتنا الإسلامية إلا متصدعاً إلى فرق متعارضة متخاصمة شتى!.. فالإمام الأشعري الذي قضى على لوثة الاعتزال، وجمع أئمة المسلمين وعامتهم

على هدي كتاب الله وسنة رسوله، افترضوه رئيس فرقة.. والإمام الماتريدي الذي سخره الله للمهمة القدسية ذاتها في بلاد ما وراء النهر، افترضوه هو الآخر رئيس فرقة ثانية!.. وتبحث عمن سمّاهم رسول الله ﷺ جماعة المسلمين، وأمر باتباعهم واللحاق بهم، وإذا بهم وَهْمٌ مجرد (في قرار هؤلاء المتشهين المولعين بافتراض ملازمة تاريخ المسلمين للتصدع والشقاق) لا وجود لهم!..

ومهما قلنا وأكدنا وبرهنّا على أن سدى ولحمة السلف الصالح لهذه الأمة، إنما تتكون من أولئك الفقهاء والمفسرين والمحدثين الذين أقبلوا على هذين الإمامين فاتخذوا منهما إماماً لهم، والمثل المقتدى به في الانتصار لأهل السنة والجماعة، ومهما عرضنا الأدلة والشواهد على أن كلمة (السلف) لا تنطبق إلّا عليهم، فإن الشهوة التي تطوف بنفوس هؤلاء الناس، وتهيمن على أفكارهم، تحجبهم عن رؤية هذا الذي ينطق به تاريخ السلف الصالح وينطق به أئمتهم المشهود لهم بالاستقامة والصلاح وغزارة العلم ومحاربة البدع والأهواء.

وإنك لترى كيف أن محترفي الغزو الفكري، أولئك الذين يمعنون في العمل على تشويه الإسلام والكيد له، التقطوا من هؤلاء الافتراضيين المتشهين دعواهم الافتراضية هذه، وجعلوا منها حجة على أن الإسلام في عقائده وأحكامه السلوكية، ليس إلا جملة رؤى متعارضة أفرزتها أفكار لأناس تنافسوا في دعوى ما هو الأليق منها، ثم تسابقوا إلى العمل على تخليدها تحت اسم الدين وقدسيته.

فإن طولب أصحاب هذا الغزو الفكري بالدليل على ما يدّعون، أحالوا المطالبين بذلك، إلى هذا الذي يقوله إخوانهم في الدين، وقالوا لهم: حسبنا من صحة هذا الاستدلال أن شهوداً من أهلكم وإخوانكم شهدوا بصحته وواقعيته.

ومع كل هذا، فإن هؤلاء الإخوة في الدين ماضون في العمل على تخيل افتراضاتهم السوداوية هذه والدفاع عنها، ومصرون على تحويل أخيلتهم هذه إلى حقائق ثابتة. وإنهم ليصرون على الدفاع عن تخيلاتهم على البعد، وكلما خلا لهم الجو. فإذا دُعي أئمتهم إلى لقاء مذاكرة ونقاش، أعرضوا، وتجاهلوا الدعوة والداعين، وابتعدوا عن منزلقات اللقاء، ومحرجات النقاش.

* * *

فانطلاقاً من هذا الذي أوضحته، أخرجت كتابي هذا بما يتضمنه من الموضوعات التي أشرت إليها، وأقمت منه منبراً لمناقشة كلا الفئتين: الإخوة الذين يصرون على أن يُبرِزوا للعالم من قلب التاريخ الإسلامي الأغر أخيلة لشراذم من الناس متعارضين متخاصمين باسم الدين وعقائده، هم كل من خلّفتهم بعثة رسول الله ﷺ، والناس الآخرين التائهين عن واحة الإسلام كلها، المتطوحين في أوهام فلسفية، وُجد من غرسها علماً في أذهانهم، ولم يوجد من يكشف لهم عن زيفها ووجه الدجل فيها.

أجل.. فلقد جعلت من هذا الكتاب منبراً لمناقشة الفئتين، من البعد. ولم أتحول بذلك عن ممارسة اختصاصي الفقهي والأصولي. ولكني رأيت - بناء على ما قد أسلفت - أن من الخير أن أعود إلى الجذع الجامع لحقائق الإسلام الاعتقادية والسلوكية والأخلاقية، فأسخر كل طاقاتي العلمية (على ضعفها ومحدوديتها) لبيانها وكشف الغواشي عنها، وتصفيتها من الشبهات التي تسربت إليها، وبذلك تتحقق حراسة الإسلام متمثلاً في أسسه الاعتقادية، وفي بنيانه الفقهي السلوكي وثمراته الوجدانية والأخلاقية.

وأعتقد أن هذا المنهج الجامع قد آتى الكثير من ثماره، لاسيما بالنسبة للفئة التائهة عن الإسلام، تلك التي يتخطفها الدجل الذي يكسو نفسه حلّة العلم، ويتجمّل بوقاره، ويتستّر بمصطلحاته. والمأمول أن يجمعنا مع الفئة الأخرى - تلك التي يربطنا بها نسب الإسلام وأخوته - الطريقُ العريضُ البين الذي لا عوج فيه والموصل إلى مرضاة الله عز وجل. وإنه لطريق جذاب، يجذب إليه كلَّ من اصطبغ كيانه بمشاعر العبودية لله.

* * *

بقي أن أوصي كل من شرفه الله بالنهوض بأعباء الدعوة إلى الله وتعريف الناس بدينه، أن يعلم علماً كافياً عن هذه التيارات الفكرية التي تستخدم اليوم أداة للتشكيك في عقائد الإسلام. ومن الخير أن ينال حظاً وافراً من التبصر بهذه التيارات على تنوعها. فإن من لم يكن بصيراً بحقيقة الشبهات وثغراتها ودلائل بطلانها، لا ينجح في التحذير منها، ولا يتأتى له إقناع المفتونين بها بالإعراض عنها. بل إن من شأن الهجوم على هذه الشبهات في هذه الحال، بالتسخيف والتزييف ودعوى بطلانها، دون الاعتماد على سند علمي يؤيد ذلك، أن يزيل الثقة بصاحب هذا الهجوم، ومن ثم لن يكون لأحكامه أو قراراته أي تأثير في الأوساط.

وإني لأذكر يوماً كنت فيه أدرّس بدار المعلمين بدمشق، قبل التحاقي بالجامعة، وجرى الحديث في قاعة المدرسين عن الوجودية والوجوديين، فتناولت هذا المذهب ورجاله بالتسخيف واتباع السبل اللاأخلاقية.. فانبرى أحد الزملاء المدرسين واتجه إليّ قائلاً: ما هي الكتب التي قرأتها في الوجودية؟

فوجئت بهذا السؤال، وتوقفت قليلاً، ثم تجرأت وقلت له: لم أقرأ منها شيئاً. فأحدق في وجهي قائلاً: لا تستعجل إذن، ولا تخض فيما لا تعلم.

لقد كنت ذاهلاً آنذاك عن هذه الوصية التي أوصي بها اليوم الإخوة الذين يتصدون للدعوة، ويعرّفون الناس على دين الله.. وإنما أيقظني إليها ذلك الزميل الذي وجه إليّ استنكاره الذي كان أشبه بالتأنيب. وأياً كان الحافز له إلى استنكاره وأسلوبه الذي واجهني به، فلقد شكرته في أعماق قلبي، ثم ازددت شكراً له مع الأيام. ذلك لأن تأنيبه الذي واجهني به قادني إلى العكوف على دراسة الوجودية من مصادرها المباشرة، بدءاً من الأب الروحي لها (سيرن كيركجورد) إلى من جاء بعده من أئمتها ومنظريها الغربيين، إلى الوجودي العربي المعتنق لها والمدافع عنها، عبد الرحمن بدوي[1].

هذه هي وصيتي.. وتلك هي قصة الموضوعات التي تضمنها هذا الكتاب. والله أسأل أن يعيننا على ما أقامنا فيه وأن يعلمنا ما ينفعنا وأن يزيدنا علماً، وأن يمن علينا بنعمة الصدق معه والإخلاص لوجهه إنه سميع مجيب.

دمشق ٢٧ جمادى الأولى ١٤٢٩

١ حزيران ٢٠٠٨ **محمد سعيد رمضان البوطي**



---

(١) توفي عبد الرحمن بدوي منذ سنوات، ولا أدري هل تخلّى عن هذا المذهب السخيف في أخريات حياته؟ أرجو الله له ذلك.



الباب الأول

الفصل الأول: نشأة علم الكلام والمذاهب التوحيدية في الإسلام

الفصل الثاني: دراسة لأهم المذاهب الإسلامية

خاتمة: فرق خارجة عن الملة

الفصل الأول

نشأة علم الكلام

والمذاهب التوحيدية في الإسلام

وعلاقة ذلك بالتيارات الفكرية القديمة

أولاً: موقع هذه الفرق من الإسلام

ينبغي ألا يغيب عن بال القارئ أن الفرقَ التي سأتحدث عنها منسوبة إلى الإسلام، داخلةٌ في الملّة، ولذا تسمى الفرق الإسلامية، وقد أثبتُّ هذه النسبة لهم كما ترى في العنوان.

وهذا يعني أنه لا يجوز إخراج أي منها عن حظيرة الإسلام، ولم أجد في الثقاة من أئمة المسلمين من حكم على أي من هذه الفرق بالكفر، وإن كانوا إنما يتحدثون عنها ويعرفون بها، لبيان انحرافاتها عن الجادة، والابتداعات التي عرفت بها، والتحذير من الوقوع في ضلالاتها.

ومستند الأئمة في ذلك ما صح عن رسول الله ﷺ، من أن من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة. وردت بذلك أحاديث صحيحة كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي.

من ذلك ما رواه الشيخان من حديث أنس أنه ﷺ قال: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً حرمت عليه النار» زاد البخاري: «صادقاً من قلبه»، ومن ذلك ما رواه النَّسائي من حديث أبي عمرة الأنصاري أنه ﷺ قال: «.. أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أني رسول الله، لا يلقى الله عبدٌ يؤمن بهما إلا حجبت عنه النار يوم القيامة»، ومن ذلك ما أخرجه أبو داوود والحاكم من حديث معاذ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله لم تمسّه النار»، ومن ذلك ما رواه أحمد من حديث عثمان بن عفان قال: «إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقاً من قلبه إلّا حرم الله عليه النار» قال عمر بن الخطاب: هي كلمة الإخلاص.

أقول: ولكن ثبت في الصحيح أن في الموحدين من يدخلون يوم القيامة النار، ثم يخرجون منها إلى الجنة. وعليه، فإن هذا الذي ثبت في الصحيح ينبغي أن يكون استثناء من عموم الأحاديث السابقة، إذ العام يفسَّر دائماً على ضوء الخاص.

* * *

ولكن يشكل على هذا الذي ذكرناه الحديث الذي رواه أصحاب السنن من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى عن اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»، وقد رواه الترمذي من حديث عبد الله بن عمرو بزيادة «كلهم في النار إلّا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي» وقال عنه: هذا حديث غريب.

أقول: وفي العلماء من ينكر هذه الزيادة ويضعفها إلا أن هذه الزيادة لم ينفرد بذكرها الترمذي، بل رواها بألفاظ قريبة أبو داوود من حديث معاذ ﷺ، ورواها ابن ماجه من حديث عبد الله بن عباس. ومن ثم فإن المشكلة قائمة لا تزول بردّ هذه الزيادة اعتماداً على القول بعدم ثبوتها.

وأغلب الظن أن الدافع الأول إلى تلمس أسباب الضعف في هذه الزيادة محاولة الفرار من الإشكال الذي تسببه، وهو التعارض الحادّ مع الأحاديث الكثيرة التي ذكرنا بعضها، والدالة على أن من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة. وقد علمت أن أصحاب الفرق على اختلافهم مؤمنون بوحدانية الله عز وجل.

وقد ذهب كثير من الناس يميناً وشمالاً في السعي إلى رفع هذا الإشكال بما يتفق مع المبادئ التي لا مجال للخلاف فيها. والذي أراه (وأسأل الله أن يلهمني الرشد) أن المراد بالأمة في قوله ﷺ: «وتفترق أمتي» أمة الدعوة لا أمة الاستجابة. وكل الناس الذين وجدوا بعد بعثة رسول الله إلى يوم القيامة، من أمة الدعوة مسلمين كانوا أو غير مسلمين. وعليه فإن المراد بالفرق التي تفترق إليها أمته هذه هي الأديان الباطلة الكثيرة الخارجة عن ملة الإسلام، وليس المراد بها الفرق الإسلامية من معتزلة ومرجئة وجهمية وخوارج.. إلخ.

يدل على ذلك أمران اثنان:

أولهما: قوله ﷺ في الزيادة التي ساقها الترمذي: «كلها في النار إلّا ملّة واحدة» وقد علمت أن الملة هي الدين ولا يعبَّر بها عن الفرقة. وملة الإسلام تشمل الفرق التي تكاثرت فيها.

ثانيهما: أن النبي ﷺ قال في صدر الحديث: «افترقت اليهود على

إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى.. إلخ» فكان التقابل يقتضي أن يقول: «ويفترق المسلمون إلى ثلاث وسبعين فرقة» لو كان المراد بالفرق تلك التي يتفرق إليها المسلمون. فلما خالف رسول الله مقتضى المقابلة فعبّر بكلمة «أمتي» بدلاً عن كلمة «المسلمون» دلّ على أن مراده بالأمة عموم أمة الدعوة.

فهذا الفهم لكلمة الأمة في الزيادة التي ساقها الترمذي وآخرون، ينسجم مع سياق الحديث وسباقه ويفتح سبيل التوافق والانسجام مع الأحاديث الكثيرة المؤكدة بأن من لقي الله مؤمناً بوحدانيته لا يشرك به شيئاً دخل الجنة.

وإذن فإننا على الرغم من التحذير من الضلالات والبدع التي وقعت فيها الفرق التي سنأتي على ذكرها والتعريف بها، لا نكفر أياً منها، ونسأل الله لنا ولهم المغفرة والصفح بمنه وكرمه إنه أكرم مسؤول.

ثانياً: أقسام هذه الفرق

إن التيارات التي واجهها الإسلام بدءاً من بعثة خاتم الرسل والأنبياء سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، كانت لا تزيد على نوعين:

النوع الأول: ما واجهه الإسلام في الجزيرة العربية من ضلالة مبعثها الجهل والبداوة وترسب العادات والتقاليد القديمة، إلى جانب صفتي العناد والعصبية.

النوع الثاني: ما واجهه الإسلام خارجها (وكان ذلك فيما بعد) من المذاهب العقلية والفكرية التي جاءت نتيجة المعاناة والاعتماد على

المعارف المختلفة، كالمذاهب الدينية في بلاد فارس، والمذاهب الفلسفية في بلاد الروم وعند اليونان، وعند من تأثر بهم.

فبأي سلاح واجه الإسلام أو المسلمون هذين النوعين من التيارات المختلفة؟

إن هذا التساؤل من شأنه أن يلفت نظرنا إلى ما ينطوي عليه الإسلام بحدّ ذاته، من عوامل الإقبال إليه والتقبل له والاقتناع به؛ إذ هو في الحقيقة ليس جملة تصورات ومواصفات سلوكية، تصلح للقبول والرفض على حد سواء، حتى نبحث له عن المؤيدات خارج حقيقته، كقوة المدافعين عنه، وكالمصلحة التي تتحقق للناس أو بعضهم في الخضوع له. وإنما هو جملة مبادئ واعتقادات لها في كيان الإنسان جذور نفسية وعقلية تبعثه على الإذعان لها واليقين بها، ما لم تُسْدل غواش وحجب من العصبيات والأهواء على تلك الجذور ومكانها من الكيان الإنساني.

إذن، فالحقائق الإسلامية لها جذور ممتدة إلى كيان الإنسان في كلا مظهريه النفسي والعقلي معاً. لها جذور تتصل بأعماق كيانه النفسي، من حيث هو دين الفطرة، أي دين يتفق مع أصول ما فطر عليه الإنسان من تطلعات وأشواق، كما يتفق مع موازين العقل والمنطق وأحكامهما.

ثم إن موازين العقل والمنطق تنقسم هي الأخرى إلى قسمين: قسم دلّ عليه منهج القرآن وحِجاجه، من البراهين العقلية التي يغلب أن يتعامل بها الناس ويعتمدوا عليها على اختلاف مللهم وأجناسهم. وقسم استخلصه الفلاسفة واستخرجوه من مسالكهم الفلسفية التي اختصوا بها، فكانت قيمة هذا القسم الثاني في الاحتجاج به

والاعتماد عليه، مقتبسة من قاعدة «من فمك أدينك». فربّ مناقش يعتمد على مقدمات خصمه لدعم مدعاه، يريه بذلك أن مقدمات الخصم لا تنتج في الحقيقة دعواه بل تنتج نقيضها.

فهذه هي جملة المذاهب والفرق التي واجهها الإسلام لدى بعثة رسول الله ﷺ.

فكيف تراجعت هذه المذاهب والفرق في وجهه، وبأي حجة واجهها المسلمون حتى تغلبوا عليها، وكيف بادت تللك المذاهب بعد أن سادت؟

هذا ماسنجيب عنه الآن بعون الله وتوفيقه.



مسالك الإسلام

في مواجهة التيارات الجانحة على اختلافها

نستخلص مما ذكرناه أن مسالك الإسلام في مواجهة الضلالات والتيارات الجانحة على اختلافها تنحصر في المسالك الثلاثة التالية:

المسلك الأول: استثارة نوازع الفطرة الأصيلة في كيان الإنسان، عن طريق بذل الجهد في سبيل إزالة الغواشي والحواجز التي قد تصد الإنسان عن الشعور بها والخضوع لها. إذ إن الفطرة الإنسانية في أبسط الناس عقلاً وإدراكاً تهدي إلى أن لهذا العالم خالقاً، وبعبارة أخرى: إنّ معرفة وجود الله مطبوعة في النفس طبعاً وإن أدنى التفات من العاقل السوي إلى نفسه تجعله يوقن بعبوديته لخالق مدبر عظيم.

المسلك الثاني: تحكيم موازين العقل والمنطق، ونقصد بها تلك التي ائتلفت واجتمعت عليها عقول الناس أجمع. حتى غدت كالعملة العالمية الرائجة. وهذه الموازين العقلية والمنطقية يدعو القرآن إلى استخدامها وإلى مواجهة الجاحدين بها، بل ربما لقن القرآن بأسلوبه المعجز الفريد كيفية الاحتجاج بها. من ذلك ما يسمى بدليل العناية، أو دليل الحكمة والتدبير، أو دليل مظهر العلة الغائية في المخلوقات. وهو دليل تصطبغ به المخلوقات كلها على تنوعها واختلافها، فإنك تلمس في نظامها وتآلفها، يد الإتقان والصنعة، وهو برهان ما بعده برهان على أن للتنظيم منظماً وللصنعة صانعاً.

المسلك الثالث: وهو مسلك الفلاسفة الإسلاميين، من أمثال الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي. فقد اعتمدوا أو توكؤوا على منهج الفلاسفة في تقسيم الأشياء إلى ممكن ومستحيل وواجب، ثم في الاستدلال بأن الممكنات لا تتسم بأحد صفتي الوجود أو العدم، إلا بقدرة مرجحة تحكم عليها بإحدى الصفتين، وصاحب تلك القدرة المرجحة إن كان وجوده هو الآخر من نوع الممكنات، فلا بد من أن يستند وجوده بدوره على ذي قدرة أسبق منه يسبغ عليه صفة الوجود، فإذا فرضنا وجود صاحب هذه القدرة الثانية وجوداً ممكناً أيضاً، وهكذا.. تسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل ومستحيل. إذن فلابدّ من اليقين بأن الممكنات كلها لابدّ أن تستند في أصل وجودها إلى ذات واجبة الوجود. ينبع وجودها من ذاتها ولا يُضفى عليها من غيرها..

وقد شغل كثير من الباحثين أنفسهم وغيرهم بالجدل والنقاش، حول أفضل هذه المسالك الثلاثة وأجداها في تبصير الإنسان العاقل بوجود الله وحمله على الدينونة له(١). فمنهم من فضل المسلك الأول، ومنهم من أضاف إليه المسلك الثاني، ومنهم من ذهب إلى أنه لابدّ من اعتماد مسلك الفلاسفة والاستفادة من موازينهم الفكرية والمنطقية أيضاً.

والحقيقة أنه لا مجال للمفاضلة بين هذه المسالك الثلاثة، بل لا معنى للتفكير في إمكان الاستغناء بواحد أو باثنين منها عن الباقي؛ فإن هذه المسالك الثلاثة ما ظهرت في عهد أصحاب

---

(١) انظر فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للأستاذ محمد صالح زركان: ١٧٥ فما بعد.

رسول الله ﷺ (وهم الرعيل الأول من أمة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام)، بل ظهرت متدرجة، حسب ظهور الحاجة، أي فكان الأساس في استعمالها ملاحظة ضرورة تناسب العلاج مع المرض المشخص، دون تنطع أو تكلف، ودون تقصير أيضاً في استحضار العلاج المناسب.

ومن المعلوم أن السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها رسول الله ﷺ في مكة في صدر البعثة، هي المرحلة الأساسية الأولى في الدعوة إلى الحقائق الإسلامية وإزالة الحجب والغواشي الصادّة عن رؤيتها واليقين بها. ومن المعلوم أن الناس الذين كانوا من حوله آنذاك، هم أهل مكة. وقد علمت أن الضلالة التي استحوذت عليهم، كان مبعثها البداوة والجهالة بالإضافة إلى ما قد ركب في طباعهم من العناد والتأبي على الانقياد وتقديس التقاليد والعادات السائدة.

لذا؛ لم يكن ثمة أي موجب للاستعانة (في نطاق دعوتهم إلى الإسلام وإزاحة الضلالة عن رؤوسهم) بغير المسلك الأول الذي يعتمد على استثارة نوازع الفطرة الأصيلة في كيان الإنسان، وتمزيق غواشي العصبية والعناد. على أن القرآن كان يلفت نظرهم - كلما دعت الحاجة - إلى تحكيم موازين العقل التي هي محل إجماع وتقدير من أولي الألباب والعقول في كل زمان ومكان.

فمن الطبيعي إذن أن نستعرض آيات التبصير بوجود الله والدعوة إلى اليقين بحقائق الإسلام وعقائده، التي نزلت في هذه المرحلة من عصر النبوة، فلا نجدها تحفل إلا بالمسلك الأول، مع تعريج على المسلك الثاني كلما دعت الحاجة.

على أن هذه الآيات التي نزلت في تلك السنوات، هي جل الآيات التي تعالج أمور العقيدة وتبرهن عليها، أو هي كلها، إذ الآيات التي نزلت فيما بعد، انتقلت إلى بيان التشريعات والأحكام السلوكية والمبادئ الأخلاقية.

وما كانت ثمة حاجة إلى تحكيم شيء من الموازين والقواعد الفلسفية، لنقل العرب آنذاك من ضلالة الكفر إلى صعيد الإيمان؛ لأن عقولهم فارغة عن الشبهات من جانب، ولأن نفوسهم لا تزال خاضعة للفطرة الإنسانية الأصيلة من جانب آخر.

ثم إنهم كانوا يتمتعون (إلى جانب هاتين الميزتين) بمورد إيماني آخر انفردوا به عن كل من جاء من بعدهم، وهو رؤيتهم رسول الله ﷺ وجلوسهم إليه وسماعهم منه. فكم من ضلالة انقشعت عن نفوس أصحابها لما جلسوا إلى رسول الله فسرحوا أعينهم في مظهره وسيماه، وأنصتوا إلى حديثه وشاهدوا جميل صفاته وأخلاقه.

لذا كان إيمانهم، بعد ذلك، تسليماً، وسكينة عمت جوانب نفوسهم. فلم يكونوا - كما قال ابن خلدون[1] - يقفون عند آية من المتشابهات، ولا يستعظمون نبأ قرآنياً حوى شيئاً من عجائب الغيبيات، ولا يتساءلون عن شيء من ذلك بـ (كيف؟) أو (لماذا؟)، بل كانوا يفرون من الحيرة عند المتشابهات إلى ما يقابلها من المحكمات، وكانت عظمة رسول الله التي فاضت بها قلوبهم، تحملهم على ألّا يستعظموا من بعده أي نبأ أخبرهم به عليه الصلاة والسلام، فما أيسر عليهم أن يقولوا بملء قلوبهم وعقولهم: سمعنا وصدقنا. وليس من حولهم من يشكو شبهة فلسفية أو بدعة مذهبية علقت

(١) انظر مقدمة ابن خلدون: ٢٢٦، ط بولاق.

بذهنه، حتى يضطرهم أمره إلى البحث فيها وتفنيدها بأصول البحث والنظر.

على أن كثيراً من أولي الصدارة في العلم في ذلك العصر، كانوا يرون أن الدخول في تفاصيل ما ورد به القرآن من الأمور الاعتقادية كالتنزيه وإثبات الصفات ونحو ذلك، شيء يتجاوز حدود العقل وطاقته، فلا يمكن أن يصل إليه الإنسان إلا بأن يقيس الله على نفسه، وذلك منبع لأخطار كثيرة[1]، فكانوا يغلقون السبيل في وجه كل من شاء أن يستثير الأفكار للبحث في هذه الأمور. على قلة من كان يبحث فيها في ذلك العصر. وقد علمت أن مالك بن أنس ﷺ لما سئل عن معنى الاستواء في قوله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٢٠/ ٥] قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

ولكن الأمر لم يستمر على هذه الحال فيما بعد.

فقد نشأت عوامل مختلفة، ألجأت كثيراً من المتصدرين للدعوة إلى دين الله، وتجلية مبادئ العقيدة الإسلامية في أذهان الناس، إلى أن يضيفوا إلى المسلكين الأولين المسلك الثالث، وهو الذي سلكه علماء الكلام فيما بعد. وإليك أهم العوامل التي دعت إلى هذا المسلك:

أولاً - إن كثيراً ممن دخلوا في الإسلام بعد الفتح، كانوا من ديانات مختلفة كاليهودية والنصرانية والمانوية والزرادشية، والبراهمة والصابئة.. إلخ وكان فيهم كثير من علماء دياناتهم، فلما ركنوا إلى الإسلام ودرسوا أحكامه وتعاليمه أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم

---

(١) ضحى الإسلام لأحمد أمين: ٣/ ١٥.

القديم، ويقارنون بينه وبين الإسلام، فكان ذلك مثار حديث وجدل لدى كثير من الناس. إذ الطبع والفكر الإنساني يندفعان في مثل هذه الحال إلى المقارنة، واستثارة وجوه التشابه والخلاف، والتعمق في إبراز مزايا ما يُرى أنه الحق، وهو شيء يدفع ولا ريب إلى النظر والنقاش.

ولا نستبعد أن يكون في أولئك الذين تحولوا عن أديانهم إلى الإسلام من كان لا يزال مفتوناً ومعجباً ببعض ما في دينه القديم، فكان يثير أسباب الحديث عنه في المجالس، ويكسوه لباس الإسلام ويقوم بالدفاع عنه بتلك الحجة. ولكنه لا يشكّل ظاهرة عامة في ذلك كما يدلّ عليه كلام أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام، وإنما وقع شيء من ذلك بشكل جزئي وهو أمر طبيعي ومفروض الوقوع(١).

ثانياً - إن الفتح الإسلامي، كان أساساً لنشأة حضارة متكاملة المرافق والأركان، وقد كانت المعرفة بفروعها المختلفة الدعامةَ الأولى فيها. فأعقب ذلك قيام حلقات العلم والبحث في شتى المسائل والموضوعات الدينية والأدبية وغيرها، وعكف الناس على تدوين ما ينتهون إليه من زبدة محادثاتهم ومناقشاتهم. فلم يكن بدّ عندئذ من الخوض في المتشابهات، والبحث في غوامض الآيات، وهو أمر يستدعي الاجتهاد، ومن شأن الاجتهاد أن يوصل إلى الخلاف. ومن الطبيعي أن ينهض كل من الأطراف المتخالفة إلى الاستدلال والحجاج لدعم ما يرى أنه الحق.

وتلك ظاهرة تفرض نفسها على جميع الأمم والشعوب لدى

---

(١) انظر: ضحى الإسلام: ١/ ٧.

صعودها في مدارج الحضارة، وعند اتساع سلطانها الفكري والثقافي والسياسي.

ثالثاً - كان من آثار اتساع الفتوحات الإسلامية وانتشار الدعوة الإسلامية في ربوع الأرض، أن دخلت الآلاف بل الملايين في دين الله أفواجاً، وقد كانوا - كما هو معلوم - ينتمون إلى حضارات ويتمتعون بثقافات مختلفة، فضلاً عما كانوا يتصفون به من أمزجة وأخلاق متفاوتة متنوعة، فظهر فيما بينهم زنادقة أضمروا الباطل الذي كانوا يتبنونه وستروه بظاهر من الإسلام والانقياد لأحكامه. ثم أخذوا يدسّون باطلهم، بدعاية من العلم والمنطق كلما سنحت لهم الفرصة، وقد ذكر الشهرستاني أمثلة كثيرة لهؤلاء، منهم - على سبيل المثال - أحمد بن حائط، الذي كان يقول بالتناسخ مثل ما يقوله البراهمة، ويقول في المسيح عليه الصلاة والسلام قولاً يشبه قول النصارى[1].

وقد اقتضى ذلك أن يتصدى لهم علماء المسلمين فيكشفوا للناس زيفهم ويجردوهم مما يصطنعونه، خداعاً، من الحجج والبراهين الكاذبة. وذلك يستوجب، لا محالة، نوعاً من الحجاج والاعتماد على المنطق، لم يكن موجوداً فيما بينهم من قبل.

رابعاً - أحسّ كثير من علماء المسلمين والمتجردين لبيان العقائد الإسلامية والدفاع عنها، بالحاجة إلى الوقوف على المصادر التي يستقي منها الزنادقة وتجار الشبهات حججهم وصناعتهم الجدلية، كي يجادلوهم بمثل حججهم، ويظهروا لهم وللناس الآخرين تهافتها وبطلانها، أو يبينوا لهم عدم دلالتها على ما يزعمون من باطل.

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧٧، على هامش الملل لابن حزم.

فاقتضاهم ذلك أن يقرؤوا الفلسفة اليونانية ويطلعوا على المنطق الأرسططاليسي وغيره، وأن يمعنوا النظر والفكر في أقوال هؤلاء المبطلين.

فبهذا الدافع درس (النظّام) منطق أرسطو ثم ردّ عليه، ودرس أبو الهذيل العلاف أصول الفلسفة اليونانية ثم اشتغل بإبطالها، وعكف كثير من المعتزلة على دراسة كثير من نظريات الفلاسفة واصطلاحاتهم: كحديثهم عن الطفرة والتوالد والجوهر، والجوهر الفرد، ثم اشتغلوا بالردّ على ذلك كله.

خامساً - (وهذا العامل يمثل روح العوامل الأربعة السابقة والمنهج إليها) ما تشبع به علماء المسلمين، بدءاً من عصر الصحابة، من التوجيهات القرآنية التي تدعو المسلمين إلى بذل كل جهد للنهوض بأعباء الدعوة الإسلامية؛ وتخطط لهم أصول تلك الدعوة، من مجادلة تلك المذاهب طبق مبادئها المرعية إذا اقتضى الأمر ذلك؛ بل لقد درّبهم القرآن على أكثر من ذلك، إذ وضع أمام أفكارهم نماذج من كيفية استعمال المنطق وأصول النظر في الكشف عن أحابيل المبطلين، وتعرية مقاصدهم وأهدافهم كلما دعا الداعي إلى ذلك.

من ذلك ما تراه من برهان التمانع في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢١/٢٢]..

ومنه ما تراه من برهان بطلان الدور والرجحان بدون مرجح في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٥٢/٣٥-٣٦]..

ومنه ما تراه من برهان القياس بجامع العلة المشتركة في قوله تعالى وهو يردّ على منكري الحشر: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء:

٢١/ ١٠٤]، وقوله تعالى وهو يردّ على النصارى أوهامهم عن المسيح عليه الصلاة والسلام:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٣/ ٥٩].

ومنه ما تراه من مظهر المحاكمة الفكرية في طريق البحث عن الصانع والمكون في حديثه جل جلاله عن سيدنا إبراهيم، بدءاً من قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: ٦/ ٧٥-٧٩].

فهذه الآيات، وأمثالها في القرآن الكريم، ترويض لعقول المسلمين وأفكارهم على النقاش والحجاج في طريق الكشف عن الحق وتجليته أمام بصائر أولي النهى، كلما دعا الأمر إلى ذلك.

ولا ريب أن المسلمين تمرسوا بهذه الأساليب القرآنية تدريجاً، وحصلوا منها على ملكة أقدرتهم على رسم مناهج النظر، وكيفية الجدال مع المبطلين. ثم إنهم وجدوا فيها الدعوة الصريحة لهم إلى عدم الاكتفاء بما يتمتعون به من نعمة الفطرة الإسلامية الأصيلة، التي أغنتهم عن تكلف النظر في براهين المنطق وموازين الفلسفة، بصدد دعوة غيرهم إلى الإسلام. بل أمرهم الله تعالى أن يجابهوا فئات الناس كلاً حسب عقليته وما قد حُمِّله من شبه ومشكلات. وهذا من بعض ما تضمنه قوله ﷺ: «كلموا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله»[1].

---

(١) رواه البخاري موقوفاً على علي ﷺ، ولكن رفعه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي نعيم.

فهذه هي أهم العوامل التي دعت المسلمين، بعد استقرار الفتح الإسلامي إلى أن يتجاوزوا المسلكين الأول والثاني في طريق التبصير بالعقائد الإسلامية والدفاع عنها ويقتحموا المسلك الثالث، الذي التقى عليه فيما بعد كل من علماء الكلام والفلسفة الإسلامية. ومن اتِّباعهم لهذا المسلك الثالث، الذي سبق أن عرّفنا به، نشأ وتكامل علم الكلام.

ولكن ما هو علم الكلام؟ وما هو مدى شرعيته، في مجال الدعوة إلى الله والتبصير بحقائق الإسلام؟

هذا ما حان وقت الإجابة عنه بعون الله وتوفيقه.



تعريف علم الكلام وتقويمه

أرى أن خير تعريف له ما عرفه به ابن خلدون في مقدمته إذ قال:

«هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة».

ولدى تأملنا في هذا التعريف له، ندرك أن مضمون هذا العلم يختلف حسب اختلاف الشبهات الطارئة والبدع المستجدة. فكل مجابهة لأي انحراف اعتقادي أو لأي بدعة فكرية مهما تنوعت، بالأدلة العقلية، داخل في ماهية علم الكلام، وعلى هذا فإن التصدي لشبهات الفلسفة المادية القائمة اليوم أو للنظريات المتعارضة مع حقائق الدين الإسلامي، بالمنطق وموازين النظر العقلي من صميم علم الكلام.

ولكن لماذا سمي بعلم الكلام؟

يفهم مما قاله الغزالي في صدر كتابه (إحياء علوم الدين) أنه إنما سمي بذلك، لأن بضاعة الكلام وتشقيقه والتصنيع فيه، تكاد تكون رأس مال هذا العلم وسلاحه، فقد عُرِف أهل الجدل في العقائد بكثرة الكلام، والإسهاب فيه، محقين كانوا أم مبطلين[1].

(١)انظر إحياء علوم الدين: ١/ ٣٣.

وذهب كثيرون إلى أنه من قبيل تسمية الكل باسم جزئه لأهمية ذلك الجزء؛ إذ لما كان البحث في كلام الله عز وجل، وهل هو مخلوق أم قديم، وما يطوف بذلك من أدلة وحجاج، من أكثر ما أفاض فيه علماء هذا الفن، وأطالوا فيه، حتى قامت من جراء ذلك فتن ومشكلات تجاوزت الإطار الديني إلى التيارات السياسية سمي مجموع هذا العلم بعلم الكلام.

ويرجح أحمد أمين أن إطلاق هذا الاسم عليه كان في عصر المأمون: «فقد رأينا أنه قبل ذلك كان يسمى البحث في مثل هذه الموضوعات (الفقه في الدين) نظير (الفقه في العلم) فقالوا: «الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم» وسمى أبو حنيفة كتابه في العقيدة: (الفقه الأكبر)»[١].

ويؤيده ما ذكره الشهرستاني في الملل في هذا الصدد حيث قال: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام»[٢].

أما عن أهمية هذا العلم وقيمته ومدى الحاجة إليه، فنقول:

أولاً - لا وجه - بعد الذي أوضحناه - لحصر المنهج القرآني في كل من المسلكين الأول والثاني اللذين ذكرناهما، كما يرى بعض الكاتبين. فقد علمت أن الذي اقتضى احتفال القرآن باستثارة نوازع الفطرة وتحكيم الأدلة العقلية العامة والقريبة المتناول؛ إنما هو واقع المشركين في مكة حيث ظل القرآن ينزل ثلاثة عشر عاماً يعالج أمور

(١) ضحى الإسلام: ٣/ ١٠.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٧٢.

الاعتقاد والتبصير بحقائق الكون والإنسان والحياة. على أنه روَّض عقول المسلمين كما رأينا على مجابهة الجاحدين بالحجاج والجدال، كل حسب حاله ومن خلال المنافذ التي أقبلت إليه الشكوك والشبه منها.

فقد غدت المسالك الثلاثة إذن، مسالك قرآنية، خاضعة لمنهج القرآن في الدعوة إلى الله وتجلية عقائد الإسلام، بشرط واحد، هو أن يُستعمل كل منها في المكان المناسب وطبقاً للحاجة الداعية، دون تشدق وتنطع، ودون تقصير وإهمال.

أي فاستثارة الفطرة، حيث تجثم الشبه العقلية والفلسفية في العقل وتثقله عن التحرك سعياً وراء الفطرة، عبث لا يأتي بطائل. واصطناع المعارك العقلية للرد على شبه عقلية لا وجود لها في المجلس أو بين الجماعة التي يثار الحديث عنها فيما بينهم تنطع ممجوج وتضييع للوقت.

ثانياً - لقد عرض الإمام الغزالي لبيان قيمة هذا العلم، ومدى أهميته، فعرض لرأي من استنكره وحذّر منه، وأكّد عدم الحاجة إليه، ثم أوضح رأي من حبذه ودعا إليه ولفت النظر إلى شدة حاجة المسلمين له. ثم ذكر رأيه الذي يعتمده في ذلك[١].

وقبل أن أوضح الرأي الذي يراه الغزالي في هذا العلم، أقول: لا أرى أيّ تعارض بين من استنكر علم الكلام والاشتغالَ به، ومن حبذه ودعا إليه. فإن الطرفين لم يحررا محلّ البحث والخلاف بينهما. ولو تحرر محل البحث في الموضوع لسقط الخلاف حول قيمة هذا العلم.

(١) إحياء علوم الدين: ١/ ٩٧ فما بعد.

فقد كان من المستنكرين لهذا العلم الإمام الشافعي، وهو الذي نسب إليه قوله: «لأن يلقى الله عز وجل العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام».

وكان منهم أيضاً الإمام أحمد والإمام مالك، وأبو يوسف وهو القائل: «من طلب العلم بالكلام تزندق».

غير أن جمهوراً كبيراً من أصحاب الشافعي نفسه وأصحاب مالك وأبي حنيفة، ذهبوا إلى أن علم الكلام من الفروض الكفائية، وأنها ليست أقل أهمية من علم أصول الفقه ومصطلح الحديث، وعلوم القرآن، بل هو أشرفها جميعاً، لتعلقه بأصول العقائد الإسلامية. واحتجوا بالآيات القرآنية التي تتضمن الحجاج والنقاش في أمور الاعتقادات، وتدعو المسلمين إلى دعوة الناس على أساسها، كما احتجوا بأن علياً رضي الله عنه، كان في مقدمة الصحابة الذين سنوا دعوة المبتدعة، بالمجادلة، إلى الحق. فقد ناظر رضي الله عنه قدرياً في القدر، وأرسل ابن عباس ليناظر أحد الخوارج، وناظر عبد الله بن مسعود يزيد بن عميرة في الإيمان. بل إن الشافعي ذاته أوتي قدرة على الجدل والمناظرة ما أوتي أحد في زمنه مثلها. ولقد كان يجادل ويناظر كلما اقتضى الأمر ذلك.

وحلّ هذا الخلاف، الذي نراه خلافاً في الظاهر فقط، أن الذين استنكروا علم الكلام، إنما حذروا من اتخاذه صنعة وديدناً، والتنطع به بموجب وبدون موجب، وقد قال رسول الله ﷺ: «هلك المتنطعون»[1]، على أنهم أنكروه قبل أن تشتدَّ ضراوة الزنادقة وتشيع شبههم في الناس. وهذا الاستنكار بهذا القيد ليس محل خلاف فحتى

(١) رواه مسلم.

الذين ألّفوا في علم الكلام واشتغلوا به كالإمام الباقلاني، حذروا من استعماله في غير حاجة إليه.

أما الذين استحبوه وعدوه من الفروض الكفائية، فإنما عدوه كذلك، بعد أن شاعت الشبه والمشكلات، وبعد أن تغلب تيار النقاش والجدل حول آيات الصفات والآيات المتشابهة في المساجد وحلقات العلم، على الوازع الذي كان يجعل الناس يلجؤون إلى حمى السكينة الإيمانية والتسليم لمراد الله، كلما طرحت شبهة. فاستلزم الأمر إعداد العدة، وإفحام الباطل بسلاحه، وإسكاته بالحجة ذاتها التي يصطنعها دعاته، وهذا الاستحباب المقيد بهذا الحد لا نراه محل خلاف عند أحد الطرفين.

ثم إن الإمام الغزالي، أدلى بما يراه القول الفصل في حق هذا العلم، فقال كلاماً طويلاً أنقله ملخصاً بألفاظه:

«إن فيه منفعة ومضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته، في وقت الاستضرار ومحلّه، حرام. وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر، إذ لا يضعه إلا في موضعه، وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة.. ثم قال: وإن الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له، لما فيه من الضرر الذي نبهنا إليه»[1].

أقول: وإن علم الكلام اليوم، في حدود الحاجة الماسة إلى التصدي لأسباب الزيغ وموجباته الحديثة، مما يلبس أردية المنطق

---

(١) إحياء علوم الدين: ١٠/ ٩٩.

والعلم، في الظاهر، من أشرف ما يجب على المسلمين الاشتغال به والانصراف إليه، وهو ضمن حدود الحاجة إليه داخل في صميم المنهج القرآني للتبصير بحقائق الإسلام وعقائده.

على أن هذا العلم لا تزيد فائدته على كنس الوساوس الفكرية وطرد الشبه العقلية التي يخيل إلى من وقع في شراكها أنها حقائق ثابتة، أما تنمية اليقين بالله في القلب فعلاجه اتباع شيء آخر وراء هذا العلم، هو الاستمرار في السعي إلى تزكية النفس من أوضارها عن طريق الإكثار من ذكر الله في الغدو والآصال، والإكثار من تلاوة القرآن، والعبادات، وتطهير اللقمة، والابتعاد جهد المستطاع عن ظلمات الآثام والمعاصي.



نشأة الفرق الإسلامية

وأنت تعلم أننا إنما نعني في هذا المقام تلك الفرق التي اختلفت بعضها عن بعض في أمور تتعلق بالاعتقاد، ولا شأن لنا في هذا الصدد بالمذاهب الفقهية التي يبحث فيها الفقهاء.

فنقول هنا باختصار: إن العوامل التي عددناها أسباباً لنشأة علم الكلام، هي بذاتها أسباب أساسية لنشأة الفرق الإسلامية، كالمعتزلة والمرجئة والجهمية والشيعة والخوارج و.. إلخ.

ذلك لأن مبادئ العقيدة إذا كانت محصَّنة بالتسليم القلبي ومكلوءة بحوافز الفطرة الإنسانية الأصيلة، وليس في العقل شيء من المشوشات والشبهات التي تفد عادة من خارج النفس لأسباب سبق أن ذكرنا طرفاً منها - فإن شيئاً من عوامل الخلاف لا يتسرب إلى مَن هذا شأنهم وحالهم، إذ الخلاف يأتي نتيجة التعمق في الشيء، بحيث يتجاوز الباحث ظواهره البدهية، إلى بواطنه الظنية، فإذا انتهى الباحثون إلى تلك البواطن، لم يؤمن عليهم من الاختلاف، نظراً لظنية أكثر الأدلة، وهو الأمر الذي لا يضمن معه الوصول إلى الاتفاق.

وليس من شأن أصحاب التسليم القلبي تجاوز الظواهر التي لا مجال للخلاف فيها، إذ إنهم ما إن يتنبهون إلى ما وراءها من غوامض ومشكلات، إلا ويطوون المسألة عن النظر ويغلقون باب التأمل

الفكري فيها، مسلمين الأمر إلى الله عز وجل، ثم يعودون إلى الاستمساك بالجذع الأساسيّ والظواهر الكلية الواضحة التي لا مجال لنشوب الخلاف حولها.

وتلك هي حالة أصحاب رسول الله ﷺ في صدر الإسلام. ولو استمر الأمر على تلك الحال، لما تسلل أي خلاف ولما ظهرت فرق أو مذاهب مختلفة.

ولكن لما ظهرت العوامل الخمسة التي عددناها، عند البحث في أسباب نشأة علم الكلام، انساق جمهرة العلماء من بقايا الصحابة وجل التابعين، بدون اختيار منهم، إلى مجاوزة ظواهر الحقائق الاعتقادية وظواهر نصوصها، نحو التأمل والبحث في بواطنها الخفية أو القابلة للنظر والبحث، كما انساق كثير من العلماء إلى العكوف على دراسة الفلسفة اليونانية، أو على دراسة الشبه الفكرية والعقلية عموماً، فاضطرهم الحال إلى البحث في كثير من دقائق الأمور الاعتقادية التي كانوا في غنى عن بحثها والنظر فيها، لو سلمت لهم الحال السابقة. فذرّ من جراء ذلك قرن الخلاف، وظهرت الفرق التي أشرنا إليها.

ويضيف بعض الباحثين، ولاسيما المحدثون منهم، إلى هذه العوامل التي أشرنا إليها، عاملاً آخر، لم نتحدث عنه بصدد تعداد عوامل نشأة علم الكلام، إذ لا علاقة له به في الحقيقة؛ وهو العامل السياسي الذي يتمثل في الخلاف الذي نشأ حول أمر الخلافة بعد وفاة النبي ﷺ. فقد استتبع النظر في ذلك الأمر السياسي[1] خلافات حول

(١) هكذا يسميه أكثر الكاتبين الجدد (أمراً سياسياً) ونحن نسميه أمراً سياسياً تماشياً مع النظرة الحديثة إلى مسألة الإمامة والخلافة. ولكن هذا الأمر في جوهره، وفي

أمر الإمامة والأولى بها، كما تفرعت عن ذلك خلافات فرعية أخرى، استقطبت مذاهب أضيفت إلى المذاهب الإسلامية.

ولا نرى علاقة لهذه المذاهب بما نحن في صدده من بيان أسباب نشأة الفرق الإسلامية التي اختلفت فيما بينها ضمن نطاق المسائل الاعتقادية المتعلقة بأصول الدين.

ثم إن الفرق الإسلامية التي نشأت على أعقاب البحث في غوامض المسائل الاعتقادية ودقائقها، إنما تفرعت عن المذهب الأساسي الأول الذي كان ولا يزال يمثل جمهور المسلمين في عصر الصحابة وصدر عصر التابعين، وهو المذهب الذي أطلق عليه فيما بعد مذهب أهل السنة والجماعة، ويمثله الأشاعرة والماتريدية، إذ الخلاف بين هذين الفريقين، جزئي لا أهمية له، فهما في حكم المذهب الواحد.

لذا فقد ظل المذهب الذي يمثل أهل السنة والجماعة، عنواناً على الحق الذي التقى عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وسلف هذه الأمة، وكان أصحابه ولا يزالون هم سواد هذه الأمة وغالبيتها العظمى.

أما تلك الفرق التي تفرعت عنه، كالمعتزلة والمرجئة والقدرية وغيرهم، فقد انفصلت عن جماهير أهل السنة والجماعة، كما تنفصل الجداول الصغيرة المتعرجة عن النهر الغمر الكبير.

ولا يفوتنا هنا أن نلفت النظر إلى سياسة الاستشراق والمستشرقين اليوم، حيال هذه الفرق الجزئية الصغيرة؛ فهي تضع نصب أعينها

= العصر الذي ظهر فيه أمر ديني بحت، ولم يكن يخطر في بال الذين اجتمعوا في السقيفة للحظة واحدة، أنهم يمارسون أمراً سياسياً، وإنما اجتمعوا ليرفعوا عن كواهلهم عهدة دينية يتحملون مسؤوليتها عند الله عز وجل.

ضرورة التنويه بها والدعوة إليها، وإبراز تراجم رجالها في إطار من الإجلال وعبارات الإعجاب، أملاً في أن تحيا الخلافات التي نشأت فيما بينها من جديد، وأن يلقى كل منها شيعة وأتباعاً، فيتبدد فيما بينها الخيط العريض الذي كانت ولا تزال تلتقي عليه جماهير المسلمين، أهل السنة والجماعة، عسى أن يتحول أمر العقيدة الإسلامية الجامعة إلى نحل متخاصمة متعادية كما هو الشأن بالنسبة للديانة المسيحية اليوم.

ومع ذلك، فسندرس أهم هذه الفرق، ونقف على نقاط الخلاف فيما بينها، لنتبين من خلالها السبب الذي من أجله كان مذهب أهل السنة والجماعة هو المستقطب لسواد المسلمين في كل زمان ومكان، ولندرك كيف أن هذا المذهب إنما كان استمراراً مستقيماً لما ترك عليه سيدنا محمد ﷺ أصحابه، فقد كان ولا يزال أبعدها عن غلواء الفلسفة والتأثر بها، وأقربها إلى التمسك بما كان عليه السلف دون انحراف إلى تجسيم ولا تشبيه ولا تعطيل.



الفصل الثاني

دراسة أهم الفرق الإسلامية

وبيان ما اختص به

كل منها من اجتهادات وآراء

اعلم أن الفِرق التي ذرّ قرنها بعد وفاة رسول الله ﷺ، وبعد مرور عهد الخلافة الراشدة، تنقسم في مجموعها إلى قسمين:

أ- فرق سياسية يعود العامل الرئيسي في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال، إلى مسألة الخلافة وما قد يتعلق بها.

ب- فرق اعتقادية يعود العامل الرئيسي في خروجها عن سبيل الجماعة ومنهج الاعتدال، إلى مسائل تتعلق بأمور الاعتقاد.

وخطتنا في هذا الكتاب أن نمرَّ بالقسم الأول منها مراً سريعاً، نتوخى منه استحصال نظرة إجمالية إلى الخلافات التي نشأت حول مسألة الخلافة والحكم في الإسلام، والفرق التي توالدت من بعضها من جراء ذلك، والتنبيه إلى أنها غدت بعد حين مرتعاً لأولي الأهواء السياسية والنزعات الدينية، دون أن تكون أصولها الفكرية الأولى جارية في الحسبان.

حتى إذا بدأنا بالقسم الثاني، عرضنا فيه لأهم الفرق الاعتقادية التي كانت أصولاً لفروع نشأت عنها. وأوضحنا بقدر من التفصيل مظاهر الغلو والانحراف التي انجرف إليها كل منها، وكيف انفصلت بذلك عن صراط هذه الأمة المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله، والمتجلي فيما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺطوال حياته معهم، وطوال عهد الخلافة الراشدة، انفصال الغصن المنحرف عن جذعه الصاعد المستقيم، فلا هو مدّغم فيه صاعد مستقيم معه، ولا هو منبتّ عنه أو منقطع النسب إليه.

ثم نوضح بعد ذلك دور كل من الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، في تحصين ذلك الجذع الضخم الصاعد المستقيم، من عبث العابثين وكيد الزنادقة الذين تسللوا يهدفون إلى ذلك الجذع العظيم، من خلال تلك الفرق وخلافاتها الناشئة فيما بينها، ليقوضوا الجذع والأساس وليبددوا رؤية العقول والأفكار الإسلامية عنه فلا تبصر أمامها إلا تلك السبل الخلافية المتعرجة، دون أن تهتدي إلى الصراط العريض المنير الذي ترك عليه رسول الله ﷺ أصحابه، والذي هو المعتصم الوحيد من مغبة كل ضياع وانحراف إلى متاهات السبل المتعرجة، إلى يوم القيامة.

وبذلك تكون دراستنا لهذه الفرق، دراسة علمية تأملية، لكيفية نشأة الفروع الانحرافية عن الصراط العريض الذي كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، ابتغاء أن نعتبر فنبتعد عن متاهات تلك الفروع متحصنين بذلك الصراط العريض. ولا تكون هذه الدراسة سعياً إلى حجب أنفسنا عن هذا الصراط البيّن العظيم، بشذوذات تلك الفرق، على نحو ما يجنح إليه المستشرقون إذ يظهرون لنا الاهتمام البالغ بهذه

الفرق وآرائها، ويتظاهرون بالتأثر والإعجاب الشديد بكثير منها، وهو منهج استشراقي في دراسة تاريخ الفرق، لا تخفى أهدافه على عامة المثقفين في هذا العصر.



أولاً

الفرق السياسية

وقد قلنا إن العامل الرئيسي لنشأة هذه الفرق، هو الخلافة وما يتعلق بها.

والجدل الذي ثار حول مسألة الخلافة يدور - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله - على المحاور التالية[1]:

- أحدها: أيجوز إقامة خليفتين في وقت واحد، أم لابد أن يكون الخليفة واحداً؟

- ثانيها: هل يتحتم كون الخليفة قرشياً؟

- ثالثها: هل يجب أن يكون من بيت النبوة؛ أي من آل بيت رسول الله ﷺ؟

- رابعها: هل الخلافة مستلزمة للعصمة، فلا ينالها إلا المعصوم الذي لم يرتكب معصية قط؟

والمهم في هذا الصدد أن نلاحظ أنّ هذا الجدل، وإن كان سياسياً في مظهره، وبالمعنى الذي يفهمه الناس اليوم، إلا أنه ديني في منشئه

(١) المذاهب الإسلامية للشيخ أبو زهرة: ٣٤، ٣٥.

وأسسه، وليس كما آل إليه الحال اليوم أن يكون الجدل والخلاف في أمر ما دينياً في مظهره سياسياً في بواعثه وأساسه.

إن مما لا ريب فيه أن ظهور هذه الفرق قام على عكس الصورة التي كثيراً ما تشاهَد اليوم. فالقناعات الدينية فيها هي الأساس، والمستلزمات السياسية نتائج وفروع لتلك القناعات الدينية.

فما أهمها أمر الخلافة حينئذ، وما نهض أصحابها بالنقاش أو الجدل حوله، وما انقسموا من جرّاء ذلك فرقاً، إلّا تمحيصاً وتحقيقاً لواجب إسلامي في تصور كل منهم؛ ولكنه بقي (في تصوراتهم) أمراً خاضعاً للنظر والبحث، لا تتجلى فيه بواعث الاتفاق على يقين واحد فنشأ الاختلاف من جراء ذلك فيما بينهم.

على أن هذا الذي بدأ بدافع ديني كما أقول، لم يلبث أن غدا فيما بعد، ذريعة لكل ذي مطمح سياسي، أو نزعة إلحادية، أو هوى جانح عن سبيل الحق. فغدت هذه الفرق بذلك مطايا لأصحاب الأغراض وأولي الانحرافات على اختلافها. وأنت تعلم أن دعاة السوء والزيغ، لا يستطيعون أن يتسللوا إلى المجتمع الإسلامي المتماسك، إلّا من نوافذ هذه الفرق وأمثالها إذ يتمادى بها الجدل والصراع، فتنحرف عن الجادة ربما دون أن تنتبه إلى أنها انحرفت عنها، فتتفتح من ذلك ثغرة، وما هو إلا أن ينحط فيها ويتسلل إليها المتربصون، من أولي الزيغ، تجار الزندقة والضلال.

وإليك بياناً موجزاً بأهم هذه الفرق الصغرى التي نشأت عنها:

الشيعة

من المعلوم أن نشأة الفكر الشيعي كانت عند تمام البيعة لسيدنا أبي بكر ﷺ. ولكنه لم يظهر مذهباً على صعيد المجتمع الإسلامي إلا في أواخر عهد سيدنا عثمان ﷺ. أما شأنه فيما بين ذلك فإنما كان وجهة نظر قامت يوم السقيفة، ثم هدأت وطويت باستقرار الأمر لأبي بكر ﷺ واجتماع الناس على بيعته، ولاسيما عندما بايعه سيدنا علي كرم الله وجهه بذاته. وقد كانت بيعته له بعد وفاة فاطمة ﷺ بعشرة أيام، وقيل بعد وفاة رسول الله ﷺ بثلاثة أشهر، وقيل غير ذلك[1].

ويتلخص مذهبهم الذي يتفقون جميعاً عليه في النقاط التالية:

أولاً - ليست الإمامة من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة، بحيث يُعتمد الشخص الذي تختاره من بينها للنهوض بهذا الأمر، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، وليس من شأن النبي إغفاله ولا تفويضه إلى ما تراه الأمة، بل يجب عليه أن يعين لهم الإمام من بعده.

ثانياً - لابدّ أن يكون الإمام معصوماً من المعاصي بنوعيها: الكبائر والصغائر.

---

(١)انظر مروج الذهب للمسعودي: ٢/ ٣٠٢، طبعة بيروت.

ثالثاً - إنّ علياً ﷺ وكرم الله وجهه، هو الإمام الذي عينه رسول الله ﷺ للأمة من بعده.

فهذه النقاط الثلاث محل إجماع منهم جميعاً عليها، على اختلافهم وتفرقهم عن بعضهم بصدد النظر في أمور أخرى.

ثم إنهم لما نظروا في أمر الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه تفرقوا إلى المذاهب التالية:

مذهب يرى أن مساق الخلافة من بعد علي كرم الله وجهه في ولد فاطمة، بالنص عليهم، واحداً إثر آخر. وأصحاب هذا الرأي هم الإمامية؛ نسبة إلى مقالتهم باشتراط معرفة الإمام وتعيينه في الإيمان.

ومذهب يرى أن مساقها في ولد فاطمة، لكن بالاختيار من الشيوخ، على أن يكون الإمام منهم عالماً زاهداً جواداً شجاعاً. وأصحاب هذا الرأي هم الزيدية، نسبة إلى صاحب المذهب وهو زيد بن علي بن الحسين.

ولما ناظر الإمامية زيداً في إمامة الشيخين، ورأوه يقول بإمامتهما ولا يتبرأ منهما رفضوه ولم يجعلوه من الأئمة المعتمدين. وبذلك سموا رافضة.

ومذهب يرى أن مساق الخلافة بعد علي وابنيه السبطين، إلى أخيهما محمد بن الحنفية، ثم إلى ولده. وأصحاب هذا الرأي هم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولى محمد بن الحنفية.

وقد نشأت منهم طوائف يسمّون الغلاة، تجاوزوا حدّ العقل

والإيمان، فقالوا بألوهية كثير من هؤلاء الأئمة وقد تبرأ منهم أولئك الأئمة أنفسهم، وعاقبوهم على ذلك عقاب المرتدين[1].

ونحن نرى أن موضع النظر والبحث في هذه المسألة قد طوي وزال؛ فقد عفى الزمن على ما يمكن أن يختلف المسلمون حوله من أمر الخلافة والأحق بها من مجموع الخلفاء الراشدين؛ إذ هي مسألة تاريخية فصل الزمن والواقع في أمرها. وحسبك أن تعلم أن علياً كرم الله وجهه، وهو موضوع هذا البحث وبطل هذه المسألة وأصلها، قد بايع بنفسه أبا بكر ﵁، واستقر الأمر على ذلك.

أفلا ترى أن نبش هذا الماضي الذي لا توجد له اليوم أي ظلال تطبيقية، واتخاذه مادة تصديع لصف المسلمين وبذر أسباب الخلاف بينهم من أعجب الأعمال المبكية والمضحكة بآن واحد؟

وإذا أعوزك أن تجد ما يثلج له صدرك، حيال واقع مضى وانقضى، في الصدر الأول من تاريخ المسلمين، فاذكر أن هذا الترتيب الذي شاءه الله تعالى في تعاقب الخلفاء الراشدين هو السبيل الوحيد إلى أن تسعد الأمة الإسلامية آنذاك بخلافتهم وإمرتهم جميعاً. فلو كان الترتيب على خلاف ذلك لخسر المسلمون خلافة واحد منهم على أقل تقدير؛ أي لو كان سيدنا علي ﵁ هو أول الخلفاء، لما كان للمسلمين نصيب من خلافة أي من الثلاثة الذين كانوا قبله.

أما ما وراء أمر الخلافة من المسائل الفقهية الفرعية التي أخذت الشيعة فيها باجتهادات خاصة بهم فأمر ذلك هين والخطب فيه يسير. وإنما المدار في كل اجتهاد ينهض به عالم من علماء المسلمين أياً كان،

(١) عن مقدمة ابن خلدون بتلخيص: ٩٦، طبعة بولاق.

أن يكون اجتهاده معتمداً على مدرك ودليل من كتاب الله أو سنة رسوله.

ولكن العجيب الذي لا يهضمه عقل ولا تقبله غيرة صادقة على الدين الحق، هو أن نقوم ونقعد، بعد مرور ما يقارب خمسة عشر قرناً على عصر الخلافة الراشدة، فنجعل من أحقية علي أو غيره، موضوع لجج ومسألة خلاف، وحجاب تفرقة بين الإخوة المسلمين!.. إن لكلٍّ أن يحتفظ لنفسه بالعقيدة التي اقتنع بها من هذا الأمر، وهو مأجور إن شاء الله. ولكن ليس لأحد منهم أياً كان أن يجعل من عقيدته التي انفرد بها عصا تفرقة بين المسلمين، واتهام لمخالفيه بالخروج عن الملة.



الخوارج

تعود نشأة الخوارج - كما هو معلوم - إلى الحرب المستعرة التي قامت بين علي رضي الله عنه ومعاوية في موقعة صفين. فقد دعا معاوية إلى تحكيم القرآن عندما أحس بالهزيمة تحدق به، فقام في جيش علي رضي الله عنه من يؤيد هذا التحكيم، ويضغط على علي رضي الله عنه أن يقبله.

فلما خضع علي للتحكيم، وقام حَكَم من هذا الطرف وحَكَم من ذاك، ونجحت الخطة التي كان قد وضعها معاوية للفوز بما يريد، عاد أولئك الذين ضيقوا على عليّ وألجؤه إلى قبول التحكيم، يلومونه ويعنفونه على ما صنع، وانقلبوا عليه بعد أن كانوا شيعة له، وانحاز عنه منهم اثنا عشر ألفاً فلحقوا بحروراء - وهي قرية من قرى الكوفة - وأمّروا عليهم شبيب بن ربعي التميمي، فخرج علي رضي الله عنه إليهم، وقامت بينه وبينهم مناظرات، وإنما سموا بالحرورية لاجتماعهم في هذه القرية وانحيازهم إليها. وهم من أكبر فئات الخوارج عدداً وأشدهم ضراوة وتمسكاً بما يرون.

روى المسعودي أن علياً رضي الله عنه لما قدم الكوفة، جعلت الحرورية تناديه وهو على المنبر: «جزعت من البلية، ورضيت بالقضية، وقبلت الدنية، لا حكم إلا لله. فيقول علي رضي الله عنه: حكمَ الله أنتظر فيكم. فيقولون: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الزمر: ٣٩/٦٥] فيقول علي: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ

وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴿٦٠﴾ [الروم: ٣٠/ ٦٠]»[١].

ولقد كانت بينهم وبين علي ﷺ حروب لا مجال للحديث عنها، ثم كان مقتله على يد واحد منهم، وهو عبد الرحمن بن ملجم.

أهم المعتقدات التي انفردوا بها

قد عرفت مما سبق أن الخوارج كانوا يعانون من ضيق في التفكير، وغلظة في الطبع، وقسوة في معالجة الأمور، وتعصب لما يرون. ويعود ذلك إلى أن أكثرهم من الأعراب والقبائل الجافية، لم يتذوقوا طبيعة الشريعة الإسلامية ولم يتمرسوا بمعرفتها، فزادتهم عصبيتهم بلاءً وأضافت إلى جهالتهم عناداً عندها وتشبثاً بها.

وقد تمسكوا - من دون سائر المسلمين - بمعتقدات جعلت لهم مذهباً متميزاً نجملها فيما يلي:

أولاً - الخليفة لا تتم له الخلافة إلا بمبايعة تامة صحيحة، يقوم بها عامة المسلمين لا فريق منهم. فإذا حاد الخليفة بعد ذلك عن الحق أياً كان، وجب عزله، فإن لم ينعزل وجب قتله.

ثانياً - جميع الناس في أمر الخلافة سواء، لا فرق في ذلك بين قرشي وغيره ولا بين عربي وأعجمي. وقد بايعوا من بينهم عبد الله بن وهب الراسبي، وهو غير قرشي، وسموه أمير المؤمنين.

ثالثاً - يكفر المسلم، في اعتقادهم، بارتكاب معصية ما، دون أي تفريق بين معصية وأخرى، أو صغيرة وكبيرة[٢]، وحتى لو انزلق

---

(١) مروج الذهب للمسعودي: ٢/ ٣٩٥، طبعة بيروت.

(٢) انظر الفَرق بين الفِرَق للبغدادي: ١١٧.

إليها خطأ أو بدافع اجتهادي، كأن اجتهد فأخطأ فهي خطيئة مكفرة؛ ولذا كفروا علياً ﷺ بالتحكيم، مع أنه دخل فيه مكرهاً، وقبله اجتهاداً. فهذا دليل على أنهم يكفرون المسلم بأي ذنب اقترفه أو خطيئة وقع فيها، لا بارتكاب الكبائر فقط، كما نقل عنهم.

رابعاً - ثم إنهم يجيزون ألا يوجد إمام للمسلمين أصلاً، إذا اتفقوا فيما بينهم على ذلك وسارت أمورهم دون حاجة إليه[1].

وقد كانوا يأخذون بظواهر النصوص، دون أن يعملوا فيها العقل والنظر إطلاقاً، فبينهم وبين الظاهرية من هذا الجانب نسب وتشابه.

لذا كان علي ﷺ إذا جادلهم لم يحدّثهم عن نصوص كتاب أو سنة، بل كان يناقشهم بعمل رسول الله ﷺ، إذ لا مفرّ لهم من الاعتداد به والخضوع له.

وقد نقل الشيخ محمد أبو زهرة عن كتاب نهج البلاغة صوراً من مناقشاته ﷺ لهم. من ذلك قوله يخاطبهم:

«فإن أبيتم إلا أن تزعموا أني أخطأت وضللت، فلم تُضلون عامة أمة محمد ﷺ، وتأخذونهم بخطئي وتكفرونهم بذنوبي؟. سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البرء والسقم وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب. وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رجم الزاني المحصن، ثم صلى عليه، ثم ورّثه أهله، وقتل القاتل، وورث ميراثه أهله، وقطع يد السارق، وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات، فآخذهم رسول الله ﷺ بذنوبهم، وأقام حق الله

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٥٧، ١٥٨ على هامش الملل لابن حزم، والمذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة: ١٠٥ فما بعد.

فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»[١].

فرق الخوارج

ثم إن الخوارج اختلفوا فيما بينهم في جزئيات شتى، بعد اتفاقهم، أو اتفاق أكثرهم إجمالاً على هذه الأصول الأربعة التي ذكرناها عنهم.

وكبار فرق الخوارج التي نشأت عن اختلافاتهم تلك، ستة هي:

الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة، والإباضية، والثعالبة.

وأقل هذه الفرق غلواً، الإباضية. وهم أصحاب عبد الله بن إباض، كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة يكفر كفر نعمة لا كفر ملة؛ أي لا يخرج بها عن الملة الإسلامية، وكانوا يقولون إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد، إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي[٢].

قال الشهرستاني: «وقد قاتلهم علي رضي الله عنه بالنهروان مقاتلة شديدة، فما انفلت منهم إلا أقلّ من عشرة، وما قتل من المسلمين إلا أقل من عشرة. فانهزم اثنان منهم إلى عمان، واثنان إلى كرمان، واثنان إلى سجستان، واثنان إلى الجزيرة، وواحد إلى تل موروں باليمن. وظهرت بدع الخوارج في هذه المواضع»[٣].



(١) المذاهب الإسلامية: ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٨١، على هامش الملل لابن حزم.

(٣) المرجع المذكور: ١/ ١٥٩.

ثانياً
المذاهب الاعتقادية

مقدمة

تنقسم المذاهب الاعتقادية التي انحرفت وتفرعت من الخط العريض الذي التقت عليه الأمة الإسلامية في حياة رسول الله ﷺ، وعهود الخلافة الراشدة من بعده إلى قسمين:

القسم الأول مذاهب رئيسة نسبياً؛ أي بالنسبة إلى الفروع التي نشأت عنها.

القسم الثاني مذاهب فرعية صغيرة تفرعت عن تلك المذاهب الرئيسة، عندما اختلف أصحابها فيما بينهم على بعض من الفروع والجزئيات.

ونحن هنا لن نتحدث عن شيء من مذاهب القسم الثاني، فهي كثيرة متنوعة، أطال عبد القاهر البغدادي في تفصيلها وبيان كيفية تفرعها من مذاهبها الرئيسية الأولى وأنهاها إلى ما يقارب سبعين فرقة(١).

---

(١) انظر الفرق بين الفِرق: للبغدادي.

وإنما نتناول أهم المذاهب الرئيسة التي كان لها شأن أو تركت أثراً في تاريخ المذاهب الإسلامية. والحقيقة أن المذاهب التي تمتاز بهذه الصفة، يمكن أن تنحصر في كل من مذهبي الاعتزال والإرجاء.

أما الأشاعرة والماتريدية الذين ظهروا بعد ذلك، فالواقع أن تصنيفهما مع هذه المذاهب جارٍ على سبيل التجوز والمشاكلة؛ إذ سنجد أن عمل كل من الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي كان بمثابة إزاحة الأنقاض أو الركام عن معالم الطريق العريضة الثابتة من قبل، والتي التقى عليها جمهور العلماء وسواد الأمة الإسلامية بدءاً من عصر النبوة فما بعد. فما ابتدع أحد منهما في العقيدة الإسلامية رأياً ولا أضاف إليها من عنده جديداً، بل عاد كل منهما بسواد الأمة التي كادت تضيع بين صراعات أرباب السبل المتعرجة المتفرعة، إلى الملاذ والمرجع الأول والأخير، ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

أما خلافات كل من هذين الإمامين مع بعضهما، فسنجد عندما يحين البحث في ذلك، أنها خلافات لفظية محصورة، ليست داخلة في شيء من جوهر العقيدة وبنيانها.

تصوّر عام

لكيفية نشأة المذاهب الاعتقادية وتوالدها

على أننا وإن كنا سنقصر حديثنا على المذهبين الرئيسيين: الاعتزال والإرجاء، إلّا أن من الضروري أن نتبصر جيداً، من خلال عرض خارطة موجزة عامة، كيفية توالد المذاهب الاعتقادية بعضها عن بعض، والمسار الذي اتخذه كل منها لنفسه، وكيف بدأت انحرافاتها عن الصراط العريض ثم إلامَ انتهت أو تبددت.

وقد رأيت بعد طول مراجعة وبحث، أن خير من تتبع ذلك وعرضه عرضاً جامعاً وجيزاً، فيما يشبه لوحة تثبت في الذهن كيفية توالد هذه المذاهب الجانحة عن بعضها، العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري، في مقدمته العلمية الهامة على كتاب (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري) للحافظ ابن عساكر وهو الذي أشرف على طباعته، وتولى تحقيقه والتعليق عليه. ومن الخير أن أنقل النص الذي يتولى بيان صورة هذا التشابك أو التوالد لتلك المذاهب كما هو، مع شيء من التلخيص.

فقد قال تحت عنوان لمعة في نشأة الفرق، ما نصه:

«.. وبعد التحكيم في وقعة صفين انفضّ الخوارج من حول علي

كرم الله وجهه، وغلوا حتى أخذوا يكفرون مرتكب الكبيرة[١].
ولما توفي عليّ، دام أناس على مشايعته ومشايعة آله فسُمّوا الشيعة، وكانت زنادقة الرافضة تجد بينهم مرتعاً خصباً لزرع بذورهم كلما تكرر اضطهاد أهل البيت من بني أمية وغيرهم. وحين تخلّى الحسن السبط عن الخلافة لمعاوية، اعتزل الفريقين جماعةٌ ولزموا مساجدهم يشتغلون بالعلم والعبادة، وكانوا قبل ذلك مع علي ﷺ، حيثما كان، وهم أصل المعتزلة[٢]، ويقال إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن، ابنا محمد بن الحنفية. ثم أخذ الثاني يردّ على الخوارج في مسألة الإيمان ويقول: الإيمان هو الكلمة والعقد دون الأعمال. فسمي هو وجماعته مرجئة لتأخيرهم العمل عن الإيمان. وحدث منهم طائفة تقول: لا يضرّ مع الإيمان معصية، وهم مرجئة البدعة.

«وكان عدةٌ من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بثّ ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول ﷺ أو خطأ، **فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف** ويشيع شيوع الفاحشة.. فأول من انخدع بهم الشيعة، ولكن سرعان ما تراجعوا عن ذلك بمناظرة المعتزلة لهم...

---

(١) سبق أن أوضحنا أن الذي يدل عليه صنيعهم وتكفير كثير منهم لعلي ﷺ، أنهم يكفرون بمطلق ارتكاب الذنب، حتى وإن كان مبناه خطأ اجتهادياً.

(٢) اعتمد العلامة المحقق في هذا على ما ذكره أبو الحسن الطرائفي الدمشقي (المتوفى سنة ٣٣٧هـ) في كتابه: (رد أهل الأهواء والبدع).

«وقد سمع معبد بن خالد الجهني من يتعلل في المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه ينفي كون القدر سالباً للاختيار في أفعال العباد، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف، فضاقت عبارته وقال: «لا قَدَر والأمرُ أُنُف» ولما بلغ ذلك ابن عمر تبرّأ منه، **فسمي جماعة معبد قدرية،** ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً، بل تطور عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور، وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلمة.

وكان غيلان بن أسلم الدمشقي ينشر بدمشق رأي معبد، فطلبه عمر بن عبد العزيز ونهاه عن ذلك وكشف شبهته، فانتهى وقال: «يا أمير المؤمنين لقد جئتك ضالاً فهديتني، وأعمى فبصرتني، وجاهلاً فعلمتني. والله لا أتكلم في شيء من هذا الأمر أبداً». ولما بدأ يذيعُ أمر معبد أخذ في الرد عليه جهم بن صفوان بخراسان، فوقع في الجبر **ونشأ عنه مذهب الجبرية.**

وكان الحسن البصري من جلة التابعين، وممن استمر سنين ينشر العلم في البصرة، ويلازمه نبلاء أهل العلم. وقد حضر مجلسه يوماً أناس من رعاع الرواة، ولما تكلموا بالسقط عنده قال: «ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة» أي جانبها، **فسموا بالحشوية،** ومنهم أصناف المجسمة والمشبهة.

وكان واصل بن عطاء بعد أن أخذ الاعتزال عن أبي هاشم، يحضر في مجلس الحسن، وقد ذكرت مسألة الإيمان في المجلس، فبادر واصل إلى القول بأن الكافر المجاهر والمؤمن المطيع لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً. ومرتكب الكبيرة حيث كان موضع اختلاف في إطلاق أحدهما عليه نأبى إطلاق هذا وذاك عليه ونقول فيه إنه

فاسق، أخذاً بما اتفقوا وهجراً لما اختلفوا.. فلم يرتض الحسن كلامه، فانسحب واصل من المجلس وأخذ ينشر مذهب الاعتزال والأصول الخمسة مع صاحبيه عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل، وبالثاني تخرج أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم وإبراهيم النظّام.. فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد.

وأول من عرف بالقول بخلق القرآن الجعد بن درهم بدمشق، وكان جهم أخذ ذلك القول من الجعد وضمه إلى بدعه التي قام بإذاعتها، ومن جملتها نفي الخلود. ولما قام الحارث بن سريج بخراسان ضد الأموية داعياً إلى الكتاب والسنة اعتضد بجهم. وكان مقاتل بن سليمان ينشر هناك نحلة في التجسيم، فأخذ جهم يرد عليه وينفي ما يثبته مقاتل، فأفرط في النفي حتى قال: «إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد»، ولم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى.

وبعد أن بدأ يطرأ بعض الفتور على الفتوح، ازداد الناس تفرغاً لتلك الآراء المبثوثة وتغلبت على عقولهم شهوة التعمق فيها.. وبدأت تترجم كتب الملاحدة والثنوية من الفرس حتى استفحل أمرهم.. فأمر المهدي علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين، فأقاموا البراهين وأزالوا الشبه وأوضحوا الحق وخدموا الدين.. وكان القائمون بأعباء تلك المدافعات طائفة من المعتزلة، وقد علق بنفوس هؤلاء المدافعين ما لا يستهان به من أمراض عقلية عدت إليهم من مناظريهم، وكان غالب الفقهاء وحملة السنة طول هذه المكافحات يأبون الخوض في تلك المسائل ويجرون على ما عليه الصحابة وخيار التابعين من الاقتصار على ما ثبت من الدين

بالضرورة، مع أن حفظة الدين كان لهم من الأسلحة ما لا يمكن مقابلته إلا بمثل أسنّتهم. ففي هذه الظروف تولى المأمون وأخذ يشايع المعتزلة ويقربهم حتى حمل الناس على القول بخلق القرآن والتنزيه حسبما يوحي إليه عقله وعقل خلطائه. ودام الأمر على ذلك مدة خلافة المعتصم والواثق، إلى أن رفع المتوكل المحنة، وأظهر الإمام أحمد فيها من الثبات ما رفع شأنه، ولم يكن للمتوكل ما يحمد عليه أكثر من أن رفع المحنة ومنع الناس عن المناظرات في الآراء والمذاهب..

ثم ابتدأ رد الفعل يأخذ سيره الطبيعي، من ارتفاع شأن الحشوية والنواصب وانقماع أهل النظر والمعتزلة. وأهلُ السنة من الفقهاء والمحدثين يواصلون العمل في علومهم من غير جلبة ولا ضوضاء.. وكانت المعتزلة، مع هذا، تتغلب على عقول المفكرين من العلماء ويسعون في استعادة سلطانهم على الأمة، وأصناف الملاحدة والقرامطة توغلوا في الفساد واحتلوا البلاد، حيث لم يبق في ثغور الدفاع عن الدين من يرابط بحجج دامغة تمحق مخرقتهم، لانشغالهم بنفوسهم عما جدّ من الأحوال.

ففي مثل هذه الظروف الحرجة، غار الإمام أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على ما حلّ بالمسلمين من ضروب النكال، وقام لنصرة السنة وقمع البدعة. فسعى أولاً للإصلاح بين الفريقين من الأمة بإرجاعهما عن تطرفهما إلى الوسط العدل قائلاً للأولين: أنتم على حق إذا كنتم تريدون بخلق القرآن اللفظ والتلاوة والرسم، وللآخرين أنتم مصيبون إذا كان مقصودكم بالقديم الصفة القائمة بذات الباري غير البائنة منه، يعني الكلام النفسي.. وهكذا، حتى وفقه الله

لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم وقمع المعاندين وكسر تطرفهم.. وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها، فطبق ذكره الآفاق وملأ العالم بكتبه وكتب أصحابه في السنة والرد على أصناف المبتدعة والملاحدة وأهل الكتاب. وفقهاء المذاهب يتجاذبون الأشعري إلى مذاهبهم ويترجمونه في طبقاتهم.. فالمالكية كافة وثلاثة أرباع الشافعية وثلث الحنفية وقسم من الحنابلة على طريقة الأشعري في الكلام، والثلثان من الحنفية على الطريقة الماتريدية»[١].

ثم قال العلامة الكوثري: «ومن الجليّ أنه لا دخل للعلم في نشأة الخوارج والشيعة، بل ولدتهما العاطفة السياسية، ثم اندس فيهما خصوم الدين من الزنادقة، فتطورتا أطواراً شائنة»[٢].

فهذا النص الذي نقلناه بطوله، يكشف لك المنظور العام للمناخ والأجواء التي نشأت وتوالدت فيها المذاهب الإسلامية المختلفة التي تفرعت منحرفة عن المنهج الإسلامي العام الذي التقى عليه أصحاب رسول الله ﷺ وجمهور التابعين.

أما الآن فعلينا أن ندرس أهم هذه المذاهب، دراسة علمية تعنى بما اختص به كل منها من الاتجاهات الاعتقادية، مع شيء من النقاش العلمي الذي يكشف عن قيمتها العلمية، وهذا يعني أنه لا يهمنا في المقام الأول أن ندرس نشأة هذه المذاهب وحياتها من الزاوية التاريخية.

---

(١) ستعلم فيما بعد أن الخلاف بين الإمامين الأشعري والماتريدي ضئيل جداً، يتجمع في مسائل محدودة ومعظم ما بينهما من خلاف فيها نظري أو لفظي.

(٢) ملخصاً من مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ٩ - ١٧.

المعتزلة

قد علمنا مما ذكره الشيخ زاهد الكوثري نقلاً عن أبي الحسين الطرائفي الدمشقي المتوفى سنة ٣٧٧ للهجرة أن أصل المعتزلة هم أولئك الذين كانوا من شيعة سيدنا علي ﵁، فلما تخلى الحسن ﵁ عن الخلافة لمعاوية، اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم، ولا نستبعد أن يكون اسم الاعتزال قد نشأ والتصق بهم بشكل ما منذ ذلك العهد.

على أنه لا يهمنا في هذا الصدد أن نحقق تاريخياً في نشأة كلمة الاعتزال وكيفية ولادة أو ظهور أفكارهم، كما اهتم بذلك طائفة من المستشرقين والمؤرخين العرب، وإنما يهمنا أن نتبين البدع التي اختص بها أصحاب هذا المذهب وأقدم القائلين منهم بها، وأن نحاكمها إلى شيء من البراهين المعتمدة في هذا الصدد.

من المتفق عليه أن قادة الاعتزال المتمثل في أصوله الخمسة التي سنذكرها، هم:

أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ثم واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وبشر بن سعيد، ثم بشر بن المعتمر وأبو الهذيل العلاف، ثم أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، وإبراهيم النظام.

إلّا أن لأصل الاعتزال نسباً إلى معبد الجهني، وهو أول من تكلم في القدر فنفاه، وقال: «الأمر أُنُفٌ». كما أسلفنا، فعنه أخذ

واصل بن عطاء بدعة إنكار القدر[١]، وعن معبد أخذ غيلان الدمشقي، وقد أسلفنا أنه أعلن توبته وعاد عما كان يقول به، إن صح هذا النقل وصدق غيلان في توبته.

ثم إن أفكار الاعتزال التي أخذت عن قادتهم الذين ذكرنا أسماءهم، تشعبت واختلفت فافترق المعتزلة من جراء ذلك إلى أكثر من عشرين فرقة، قال عنها عبد القادر البغدادي: «إن كل فرقة منها تكفر سائرها»[٢].

غير أن القاسم المشترك الذي لا بد منه، فيمن يسمى معتزلياً، يتمثل في القول بالأصول الخمسة كما ذكر أبو الحسن الخياط في كتابه الانتصار، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣].

وهذه الألفاظ التي اتخذت شعاراً على أبرز آرائهم التي اختصوا بها، لا تدلّ على أي شيء تميزوا به؛ إذ التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مبادئ عامة ليست خاصة بفئة دون أخرى من المسلمين. ولكن فلننظر إلى الآراء التي تكمن تحت كل منها، فإنا سنعلم عندئذ أن هذه الشعارات وضعت بمثابة جذب إليها ودفاع عنها وحماية لها.

إذن فلنبدأ بدراسة هذه الأصول كلاً على حدة، مع القدر الذي لابدّ منه من التفصيل.

---

(١) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي: ١١٤، بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٥٤ على هامش الملل والنحل لابن حزم، وانظر المذاهب الإسلامية لأبو زهرة: ٢١٠.

الأصل الأول: التوحيد

وهو أهم الأصول التي ميزتهم وأبرزت خصائص مذهبهم.

وتوحيد الله دعامة الإسلام والإيمان، وهو القاسم المشترك بين المسلمين عموماً، لا فرق في ذلك بين فريق وآخر، غير أن المعتزلة رتبوا على هذه الدعامة العامة فهوماً وأحكاماً انفردوا بها عن جمهور المسلمين. وهي:

أولاً - نفي صفات المعاني عن الله تعالى، وهي صفات السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة والكلام والحياة. ولكنهم نسبوا إلى الله تعالى آثار هذه الصفات من كونه سميعاً بصيراً عليماً.. إلخ. أي فهو جل جلاله يعلم دون أن تتحقق له صفة اسمها العلم، ويقدر دون إسناد صفة إليه اسمها القدرة.

والذي حملهم على ذلك، تصورهم بأن نسبة صفات المعاني إلى الله، تستلزم القول بوجود قدماء لا أول لهم، غير الله عز وجل، وهم هذه الصفات، وذلك مما ينافي توحيد الله عز وجل، واليقين بأنه لا يشبهه ولا يشترك معه غيره في شيء من صفات ألوهيته، ومن أبرزها القدم أي عدم وجود بداءة لوجوده.

ولا يخفى على المتأمل ما في هذا الكلام من التمحل الذي يرفضه العقل والعلم. وحسبنا لبيان ذلك أن نقول:

١-الصفة معنى لا يتقوم بذاته ولا وجود له إلا بوجود من يتصف به. فإذا نسبنا إلى الله صفة العلم مثلاً، فإنّ هذه الصفة ليست شيئاً قائماً بذاته حتى يستلزم وصف الله به القول بقديم آخر غير الله عز وجل يقوم إلى جانبه أو يتلبس به كتلبس الرداء بمن يرتديه. وإنما هي

معنى من المعاني لا تتجلى إلا في عالمية الله تعالى وكونه عليماً. وكذلك القول بالنسبة للصفات الأخرى.

٢-إن القرآن، وهو كلام الله عز وجل، نسب إليه سبحانه وتعالى صفة (العلم) بالإضافة إلى وصفه بكونه عالماً أو عليماً. فقال جل جلاله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٥] والعلم من صفات المعاني كالسمع والبصر.. وهو نص قرآني جازم بعكس ما يتصوره المعتزلة. وقد وصف الله تعالى نفسه بأنه ذو القوة المتين، ونسب إلى ذاته صفة القوة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ٤١/ ١٥][1]، فإذا أثبت القرآن صفة العلم لله تعالى، فقد انحلت المشكلة ولم يبق موجب لحجب بقية صفات المعاني عنه.

ثانياً - نفي إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة. قالوا لأنها تستلزم صفة الجسمية وكينونته في جهة، ضرورة أن المرأيّ بالعين إنما يرى بعد انحصاره بين خطي زاوية النظر. وهما ينافيان - على حدّ فهمهم - مقتضيات توحيد الله عز وجل؛ إذ من معاني توحيده نفي المماثل والمشابه له.

ولا يخفى أن هذا أيضاً تنطع، يأباه قواعد النظر والبحوث، كما يتعارض مع نصوص كتاب الله تعالى، فهم يعتمدون في قولهم بأن رؤية الله تعالى يوم القيامة من المستحيلات، على أن الناس لن تتجاوز طاقاتهم البصرية هذه الحدود التي يتمتعون بها اليوم، وأنها إنما تعتمد آنذاك على هذه الأداة الباصرة ذاتها، بما أودعه الله فيها من إمكانات ورتب لها من شروط.

---

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٤٣، بتعليق محيي الدين عبد الحميد.

فعلى أي دليل اعتمدوا في قرارهم هذا؟ أي من أين لهم أن أصحاب الوجوه التي ستحشر ناضرة، كما قال الله تعالى، لا يتمتعون من قوة الإبصار وكيفيته وأدائه إلا بمثل أو بنفس ما كانوا يتمتعون به في دار الدنيا؟.. ومن أين جاءهم الدليل أن قدرة الله تعالى لا تطول أن تبدع لهم أعيناً جديدة أقوى نظراً، ودون أن تكون قائمة على الشروط التي كانت مقيدة بها في الدنيا؟..

من البداهة بمكان أن قوانين أخرى غير القوانين التي تحكم حياتنا وتقلباتنا اليوم ستتحكم في سيرة الحياة الآخرة بكل ما فيها من تقلبات وأحوال. وإلا فما أكثر ما وصلنا من الأخبار عن طريق كتاب الله وصحاح السنة، وهي تنبئ عن أحداث ستجري يوم القيامة، لا تخضع لشيء من مألوفات حياتنا الدنيوية هذه، أفننكرها أو نتأولها، اعتماداً على ما تقتضيه مقاييس حياتنا اليوم؟

ومع ذلك فإن النصوص القرآنية أبرمت هذا الأمر، ولم تدع مجالاً لشك أو اختلاف فيه، فقد قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٧٥/ ٢٢-٢٣] ولا سبيل إلى إقحام أي تأويل مقبول إلى كلمة ناظرة لصرفها عن المعنى الذي هي نص في الدلالة عليه.

وقال جل جلاله عن الكافرين وحالهم يوم القيامة: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ٨٣/ ١٥] وقد علمت أن محجوبيتهم عن الله لا تصلح أن تكون بمعنى إنكار وجوده، في العقبى، وإنما هو الاحتجاب الذي يمنعهم من التمتع برؤيته، وهو يدل كما فهم الشافعي وغيره على أنه عز وجل لما حجب قوماً عنه بالسخط، دلّ على أن قوماً يرونه بالرضا[1].

(١) طبقات ابن السبكي: ١/ ٨١.

ثالثاً - زعمهم أن كلام الله تعالى مخلوق، وأنه ليس إلا هذا الذي يخلقه الله على الشفاه عند قراءة القرآن. فليس له ما يسميه جماهير المسلمين الكلام النفسي الذي هو عز وجل به آمر وناه ومخبر، والذي يدل عليه ألفاظ القرآن المتلوّة.

وإنما حملهم على ذلك ما توهموه من أن إثبات كلام قديم لله تعالى خدش في عقيدة وحدانيته وانجراف إلى نوع من الشرك، فكلامه القديم يعني وجود قديم ثان معه، كما مرّ بيانه في نفيهم لصفات المعاني. قالوا: فليس له إلا هذه الألفاظ المنطوقة من قبلنا وهي مخلوقة.

غير أن الخلاف ما بينهم وبين أهل السنة والجماعة يؤول أخيراً إلى خلاف لفظي، كما أوضح شارح المواقف، إذ إنهم لا ينفون مدلول ما يسميه الجمهور بالكلام النفسي، بل يثبتونه مثلهم، ولكنهم لا يذهبون مذهبهم في تسميته بالكلام النفسي، وإنما هو راجع في الحقيقة إلى صفة العلم إن كان مدلوله خبراً، وإلى صفة الإرادة إن كان أمراً أو نهياً. وهم يرون أن الإرادة والأمر بمعنى واحد[١].

إلا أن هذا التخريج منهم غير صحيح إذ ليس الإخبار داخلاً في كل حال في صفة العلم، فإن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه، كما قال صاحب المواقف. وكذلك الأمر الذي هو الكلام النفسي، قد يأمر المتكلم بأمر ولا يريده كما هو مشروح في أماكنه[٢].

---

(١) شرح المواقف للعضد: ٢/ ٣٦١.

(٢)انظر شرح المواقف: ٢/ ٣٦١، وكبرى اليقينيات الكونية للمؤلف: ١٢٨.

الأصل الثاني: العدل

وقد علمت أن نسبة العدل إلى الله تعالى محل اتفاق من سائر المؤمنين فحاشا أن ينسب إلى الله عكسه. ولكن المعتزلة فهموا أن العدل بالنسبة إلى الله يتوقف على أنه لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، ولا يأمرهم بما لا يريد بل يفعلون ما يشاؤون بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم. وقالوا إنه وليّ كل حسنة أمر بها وبريء من كل سيئة نهى عنها[١]. ثم إن الإرادة الموجهة إلى أفعال العباد هي بعينها الأمر الموجه إليهم[٢]، وأمره وإرادته لا يتوجهان إلا إلى خلق أو فعل ما فيه الصلاح والخير.

فقد استلزم أصلهم هذا القول بأشياء انفردوا بها، على خلاف كبير فيما بينهم في تفصيلها. وأهم هذه الآراء: القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، والقول بأن الله حيثما أمر العبد بشيء فهو لما قد أمره به مريد، فلا انفكاك بينهما، وأنه لا يفعل أو يخلق أو يأمر إلا بما فيه الصلاح.

وسنبين تخبطهم في هذه التصورات، من خلال بيان وجيز لحقيقة كل منها:

أولاً: القول بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه، قول ألجؤوا أنفسهم إليه إلجاءً فراراً من أن ينسبوا إلى الله خلاف العدل الذي هو متصف به. فقد خيل إليهم أنهم إن قالوا بأن الله هو الذي يخلق صلاة الإنسان إذا صلى وشربه للخمر إذا شربها. فقد أصبح تكليفهم

(١)انظر خلاصة مذهبهم في ذلك في مروج الذهب للمسعودي: ٣/ ٢٢١ و ٢٢٢.
(٢)مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٢٣٣.

بالأوامر ونهيهم عن النواهي عبثاً، وعاد تحميلهم لما توعدهم به من العقاب شططاً.

ولم يتنبهوا إلى أن مناط التكليف هو الكسب الذي وهبه الله للإنسان، وهو الانبعاث الذاتي عن طريق الإرادة إلى الفعل الذي يشاءه، فبه يستأهل الأجر أو العقاب. أما الفعل فيخلقه الله بقدرة تنفيذية تنبث في أعضائه وأعصابه وأوصاله تحقق ما اتجه إليه كسبه بمحض إرادته واختياره. وليس في هذا شائبة ظلم ولا تعسف أو عبث. ألا ترى أن الله تعالى أناط الجزاء الأخروي بالكسب أو الاكتساب أكثر من مرة.

فقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: ٧٤/٣٨]، وقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢/٢٨٦]، وقال: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٦/٣]، وقال: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾﴾ [النساء: ٤/ ١١٢].. الآيات.

ولو تأملوا لتنبهوا إلى أن مقومات الفعل وحدها لا تعني وجوده، إذ هي على الرغم من خلق الله لها جميعاً، لا تتحول إلى واقع إلا بعد وجود الكسب الخفي الذي يتجه به العبد عزماً وإرادة. فعندئذ يطلق الله لأعضائه وأوصاله العنان ويخلق فيها القدرة على التحرك طبقاً لأوامر القلب الذي هو مصدر الإرادة والكسب.

على أن المعتزلة لاحظوا ما في قولهم هذا من الانحراف إلى طريق الكفر، إذ مؤداه أن الله يتصف بالعجز حيال ما يخلقه العبد لنفسه من فعل، فتحفظوا في القول، وجاء قولهم بهذا الشكل: «بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم» فقد

نزهوا الله بذلك عن العجز واعترفوا بأن الله هو الذي خلق في العبد القدرة التي بها يخلق أفعال نفسه، ونجوا بذلك من كفر كان لابد لهم أن ينزلقوا فيه.

ومآل هذا التحفظ، أو القيد، لو تنبهوا، إلى أن الذي خلق الفعل في العبد، إنما هو ذاك الذي أودع فيه القدرة عليه. والذي أودع فيه القدرة عليه إنما هو - باعترافهم - الله عز وجل.

لقد أرادوا بهذا الذي قالوه أن يفروا من الجبر الذي قال به الجبرية، وأن يردّوا على جبرهم، ولكن الأمر لا يحوجهم إلى أن يركبوا في الأمر شططاً، وينسبوا خلق الفعل - دون برهان - إلى الإنسان.

ثانياً - قولهم بأنه لا يأمر إلا بما أراد، ولا ينهى إلا عما كره. فبين أمره وإرادته تلازم لا يقبل انفكاكاً، وبين نهيه وكراهيته تلازم مثله.

وإنما حملهم على ذلك تصور أنه جل جلاله لو أمر العبد بفعل وأراد منه نقيضه، فقد أصبح أمره منه عبثاً وتكليفه بما لم يرده شططاً وظلماً. ولما كان الظلم لا يجوز عليه وكان العدل واجباً منه، فقد اقتضى ذلك أن يكون أمره تعبيراً عن إرادته وأن تكون إرادته سبباً لأمره.

غير أن المعتزلة وقعوا في شر مما أرادوا الفرار منه. فقد التزموا أن الله تعالى قد يريد شيئاً ثم لا يتحقق مراده، ذلك لأن كثيراً ممن أمرهم الله تعالى بأوامر ونهاهم عن نواهٍ لم يأتمروا بما أمرهم به ولا انتهوا عما نهاهم عنه، فإذا كان أمره تعبيراً عن إرادته ونهيه تعبيراً عما لا يريد، فإن كثيراً مما يريده لا يتحقق وكثيراً مما لا يريده هو الذي يتحقق. وفي ذلك من النقص والعجز ما نجزم بأن الله تعالى منزه عنه.

أما جمهور أهل السنة والجماعة، فقد قرروا أن ما يأمر به الله عز وجل ليس دائماً هو بعينه ما يريده الله عز وجل، فقد ينفك أحدهما عن الآخر، فقد أمر أبا جهل بالإيمان مثلاً، ولكنه لم يرد منه ذلك، بدليل أنه لم يؤمن. ولا يرد على هذا ما خشيه المعتزلة من الجبر الذي يجعل الأمر عبثاً والعقاب على عدم الائتمار به ظلماً، ذلك لأن إرادة الله تعالى لكفر أبي جهل إنما هي فرع ونتيجة لإرادة الله تعالى أن يكون أبو جهل مختاراً مريداً ينفذ ما يشاء بمحض حريته واختياره. فلما سخَّر أبو جهل هذه الصلاحية التي أراد الله أن يمتعه بها، لاختيار الكفر، كانت إرادته عز وجل متعلقة بطبيعة الحال بكفره لا مباشرة، ولكن عن طريق تعلق إرادته بأن يكون حراً مختاراً يتجه إلى اختيار ما يشاء.

مثال ذلك، الأستاذ الذي يريد أن يمتحن تلميذه، فإنه ما أراد امتحانه إلا وأراد من خلال ذلك النتيجة التي سينتهي التلميذ إليها سواء أكانت نجاحاً أم رسوباً. غير أن هذه الإرادة من الأستاذ لا تجعل الطالب مُلجَأ ولا تجعل الأستاذ ظالماً. فمثل ذلك إرادة الله المتعلقة بكفر الكافر.

وقد أوجز العلامة سعد الدين التفتازاني بيان هذا المعنى في هذه العبارة التالية، وذلك في شرحه على العقائد النفسية: «فإن قيل بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته، الجبر لازم قطعاً، لأنهما إما أن يتعلقا بوجوب الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع، قلنا يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال»[١].

---

(١) شرح العقائد النفسية: ٣٥٤.

ثالثاً - قولهم إن الله حكيم لا يفعل إلا ما فيه صلاح وخير، فذلك منه واجب، أما الأصلح ففي وجوبه منه خلاف عندهم[١].

ومحلّ الوهم والتخبط في كلامهم أنهم جعلوا ما سموه الصلاح أصلاً متبعاً في أفعال الله تعالى وأحكامه. فكان ما اعتبروه حكمة وصالحاً هو الموجه لأحكامه وأفعاله عز وجل. وفي هذا من المفاسد ما لا يخفى على ذي بصيرة. فقد استلزم ذلك أولاً أن يكون الصلاح والفساد حقيقتين قائمتين بذاتهما دون خلق الله عز وجل، واستلزم ذلك ثانياً أن تكون إرادة الله تعالى مشوبة بالقسر، وذلك نظراً إلى أن إرادته لا بد أن تكون منضبطة بالصلاح أو الأصلح، واستلزم ذلك ثالثاً ألا تكون الحاكمية الحقيقية لله عز وجل وإنما هي لهذا الذي سموه الصلاح أو الأصلح.

وقال جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة، إن الصلاح والحكمة لا ينفكان عن أحكامه وأفعاله سبحانه وتعالى، غير أن كلاً من الصلاح والحكمة تابعان لقضاء الله وفعله، وليس قضاء الله وفعله مسوقين وراء الصلاح.

ولو أن المعتزلة راجعوا أنفسهم في تفسير معنى (العدل) في حق الله عز وجل لرجعوا إلى ما اتفق عليه جمهور المسلمين من القول بأن الصلاح هو ما حكم به الله عز وجل، وليس ما حكم الله به يجب أن يكون تابعاً للصلاح.

والخطأ الذي ارتكبوه في تفسير العدل في حق الله عز وجل، أنهم

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ١/٥٦ على هامش الملل والنحل لابن حزم. وانظر مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: ٢٥٢، بتعليق محيي الدين عبد الحميد.

فسروا العدل من الله ومن عباده بمعنى واحد، مع أن بينهما فرقاً كبيراً.

إن مبدأ العدل بين الناس بعضهم مع بعض، إنما ينبثق سلطانه من كون الناس أحراراً بعضهم تجاه بعض ليس لأحد منهم سلطان على آخر. أما الله عز وجل فلا يتصور منه أن يرتكب ظلماً في حق عباده قط، حتى يكون لعدله ضوابط معينة يجب أن يلتزم بها؛ إذ هو المالك لرقابهم وذو الحق المطلق في أن يفعل بهم ما يشاء، فكيف يتصور منه الظلم الذي هو تصرف الرجل بحق غيره بدون رضاه، حتى يتصور أنه ملزم باتباع منهج العدل معهم؟..

ولقد أوقعتهم الغفلة عن هذه الحقيقة في شطط القول، وأقحمتهم في مكابرات وتناقضات مع الواقع المشاهد، وكم نوظروا في هذه المسألة فسكتوا ولكن العناد صدهم عن الإذعان بالحق والرجوع إليه. من ذلك تلك المناظرة المشهورة التي وقعت في مسألة الصلاح هذه بين أبي علي الجبائي والشيخ أبي الحسن الأشعري:

«سأل الشيخ رحمه الله تعالى أبا علي: أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة؛ مؤمن، وكافر، وصبي؟

قال أبو علي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الدركات، والصبي من أهل النجاة.

قال الشيخ: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟

قال أبو علي: لا، يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها.

قال الشيخ: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن.

قال أبو علي: يقول الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فراعيت مصلحتك وأَمتُّك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.

قال الشيخ: فلو قال الكافر: يا ربّ، علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله؟

فانقطع أبو علي الجبائي ولم يُحِر جواباً»[١].

ولقد تفرع عن هذا الرأي الذي نادى به المعتزلة، وهو وجوب اتباع حكم الله عز وجل للمصلحة أو الأصلح، طرحٌ لمسألة فلسفية طال النقاش فيها، وهي حقيقة الحسن والقبح الكائنين في الأشياء، أو الأفعال، أيمكن أن يكون لكل منهما معنى جوهري ذاتي ثابت بجد ذاته، أم هو لا يعدو أن يكون معنى اعتبارياً ينشأ من الإلف أو الحس والشعور أو من ترتيب الله الثواب والعقاب عليه؟ فتشبث المعتزلة بالرأي الأول ليبنوا عليه القول بأن الحسن هو محور أحكام الله عز وجل، والمحور لا بد أن يكون له وجود ثابت بجدّ ذاته، وذهب بقية المسلمين إلى الرأي الثاني. ولذا فإنّ مصدر الحسن والقبح في الأشياء - في مقياس الدين - إنما هو حكم الله عز وجل. فبدون أن يتنزل حكمه عز وجل لا يمكن أن يستبين لنا الصلاح والفساد أو الحسن والقبح، اللهم إلا فيما يتآلف الناس عليه أو بالنظر إلى ما جبلت إحساساتهم عليه. وهذا شيء متطور متبدل[٢] غير أن خلافاً

---

(١) طبقات ابن السبكي: ٣/ ٣٥٦.

(٢)انظر تفصيل النقاش في هذه المسألة كبرى اليقينيات الكونية للمؤلف: ١٢٢ - ١٢٥.

جزئياً قام هنا بين الماتريدية والأشاعرة، سنتحدث عنه عندما نتكلم عن هاتين المدرستين.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

وخلاصة ما يقولونه في أصلهم هذا أن كلاً من وعد الله ووعيده نازل لا محالة فوعده بالثواب واقع، ووعيده بالعقاب واقع أيضاً، ووعده بقبول التوبة النصوح واقع أيضاً. ويترتب على قولهم هذا أن الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة؛ إذ إنه صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته[1].

غير أن جمهور المسلمين وقفوا في هذه المسألة عند قوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤/١١٦] وقوله عز وجل: ﴿۞ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾﴾ [الزمر: ٣٩/ ٥٣].

فإذا كانت حجة المعتزلة في تمسكهم بأصلهم الثالث هذا، أن إخباره صدق ولا مبدل لكلماته، فإن مضمون هاتين الآيتين من جملة إخباره وصادق كلماته، فهي أيضاً لا يلحقها خلف ولا تبديل. وهكذا فإنهم ملزمون بالرجوع إلى مذهب جمهور المسلمين بموجب حجتهم ذاتها.

ومذهب جمهور المسلمين يستند إلى مقتضى جميع ما أخبر به الله عز وجل، وعداً ووعيداً وإخباراً بأنه سبحانه وتعالى إذا شاء تجاوز عن

(١) مروج الذهب للمسعودي: ٣/ ٢٢٢.

كل الذنوب والمعاصي أياً كان نوعها إلا الشرك بالله عز وجل. وواضح أن مجموع ما تتضمنه هذه الإخبارات كلها أن وعد الله تعالى بإثابة الطائعين لا يلحقه خلف، أما وعيده بمعاقبة العصاة فعائد إلى مشيئته، وعفو الله عن مرتكبيها مأمول وغير بعيد[1].

ويبدو أن المعتزلة أرادوا أن يردوا من خلال أصلهم هذا على المرجئة الذين تطرفوا إلى نقيض هذا الرأي، إذ قالوا: لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. فلم يجدوا سبيلاً للرد عليهم سوى أن يتطرفوا إلى نقيض قولهم، وقد علمت أن كلا طرفي قصد الأمور ذميم. ولا موجب لهذا التطرف أو ذاك بعد وجود الآيات القرآنية الصريحة التي تضع المسلم على صراط الاعتدال. وهو ما التقى عليه جمهور المسلمين من أهل السنة والجماعة وخلاصته أن:

١- وعد الله بالمثوبة لا خلف فيه لأن سائر الآيات التي أخبرت به أطلقت دون استثناء.

٢- وعيد الله بالعقاب ثابت في كتابه، وتنفيذه يوم القيامة عائد إلى مشيئته، وعفو الله عن مستحقيه مأمول وغير بعيد، إلا أن يكونوا مشركين أو في حكمهم كالملحدين والكتابيين. وذلك لأن الآيات التي أخبرت بالوعيد، عادت ففتحت باب الأمل بالعفو وأخبرت بأن الله إن شاء عفا عن كل ما دون الإشراك والجحود به.

(١) انظر شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية: ٢/ ١٦٤.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

قال البغدادي في كتابه (الفَرْقُ بين الفِرَق)، وهو يوضح سبب نداء المعتزلة بهذا الذي هو في الحقيقة أصلهم الأول الذي انطلقوا منه:

«كان واصل بن عطاء من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق:

فرقة تزعم أن كل مرتكب للذنب صغير أو كبير مشرك بالله. وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج وزعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون.. وكانت الصفرية من الخوارج يقولون في مرتكبي الذنوب بأنهم كفرة مشركون كما قالته الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال..

إلى أن قال البغدادي: «.. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون: إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لما فيه من معرفة بالرسل والكتب المنزلة من الله تعالى، ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين.

فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز، واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرناها، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه التي خالف

بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد»[١].

وذكر الشهرستاني تفصيل هذا الموقف الذي وقفه واصل بن عطاء فشذ به عن جمهور المسلمين وبقية الفرق الأخرى، وكيفية اعتزاله حلقة الحسن البصري فقال:

«.. والسبب أنه دخل واحد على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟..

فتفكر الحسن في ذلك؛ وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزَلنا واصل، فسمي وأصحابه معتزلة».

ثم قال الشهرستاني: «ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً، وهو ليس بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه

(١) الفرق بين الفرق: ١١٧ - ١١٨.

لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار، وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد بعد أن كان موافقاً له في القدر وإنكار الصفات»[١].

فما الفرق بين ما ذهب إليه غلاة الخوارج، وهذا الذي قاله واصل بن عطاء، ثم تابعه عليه جمهور المعتزلة؟

لا فرق بين مضمون القولين؛ إذ القاسم المشترك بينهما هو القول بخلود صاحب الكبيرة في النار وقد علمنا من بدهيات هذا الدين أنه لا يخلد في النار إلا الكافر، إذ قد ورد في الصحيح أنه لا يبقى في النار من يكون في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

أما ابتداع المعتزلة لعبارة خاصة بهم يعبرون بها، وهي قولهم: هو في منزلة بين المنزلتين فليس وراءها من طائل، ما داموا يقولون بخلوده في النار.

فإن قلت: لعل الفرق بين القولين يظهر في معاملة المسلمين لصاحب الكبيرة في دار الدنيا، قلنا: ما هو هذا الفرق؟ وما علمنا مما وقفنا عليه في كتاب الله وسنة رسوله إلا أن المسلم يعامل صاحبه في الدنيا على أنه أحد رجلين: مسلم أو كافر. وما أنبأنا أحد هذين المصدرين عن حالة ثالثة إذا رؤي الإنسان عليها كان واقفاً بذلك في منزلة بين منزلتي الإسلام والكفر، وما أنبأنا عن المعاملة الخاصة التي يجب أن نعامله بها على أساس منزلته تلك.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٦٠ و ٦١، على هامش الملل والنحل لابن حزم.

وإن قلت: ولكنهم يقررون أن خلود صاحب الكبيرة في النار يكون مقروناً بنوع من التخفيف من عذابه، فهو - كما قالوا - يقيم في دركة فوق دركة الكافرين، قلنا: فمن أين وقفوا على خبر تلك الدركة التي هي خاصة بذوي الكبائر من المؤمنين الذين لم يتوبوا. ومن أنبأهم بها؟.. أما نحن الذين علمنا أن هذه الغيوب لا سبيل لنا إلى وجه اليقين بها إلا عن طريق الخبر الصادق عن طريق قرآن أو سنة، فما وصلنا مما يتعلق بهذا إلا قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤/١١٦] وهو يقرر نقيض ما تنبأ به المعتزلة تماماً.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وإنما اختلفوا في هذا الأصل عن بقية المسلمين، بقولهم: إن النهوض بهذا الأصل واجب على جميع المؤمنين وليس خاصاً بفئة منهم دون أخرى.

ولعلهم إنما ذهبوا إلى هذا المذهب لما رأوا في عصرهم من مظاهر الزندقة والدس في دين الله عز وجل؛ ولذا تجدهم يتصدون للذود عن الحق أمام الزنادقة الذين انتشروا انتشاراً مريعاً في أوائل عصر العباسيين.

والحقيقة أن هذا الأصل الخامس، سلوكي أكثر من أن يكون اعتقادياً، ولا ينطوي على خلاف ذي أهمية عن جمهور المسلمين.

بل بوسعنا أن نقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي يلزم به جميع المسلمين على نحو وعن طريق عدد يقع موقعاً من الكفاية وإبلاغ كلمة الحق لجميع المسلمين. فإن لم يسدّ القائمون بهذا

الأمر مسداً كافياً وجب أن يشترك معهم غيرهم، فإن كان المنكر لا يقضى عليه والمعروف لا يحل محله إلا بنهوض جميع المسلمين، فإن القيام بهذا الأصل يصبح واجباً عينياً على جميع المسلمين الذين يتمكنون من القيام به بوجه ما وعلى وجه سليم، وذلك في حدود علمهم واستطاعتهم.

ويكفي من الأدلة على هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان».

قال القرطبي في تفسيره: «أجمع المسلمون فيما ذكر ابن عبد البر أن المنكر واجب تغييره على كل من قدر عليه، وأنه إذا لم يلحقه بتغييره إلا اللوم الذي لا يتعدى إلى الأذى، فإن ذلك لا يجب أن يمنعه من تغييره..»[١].

وأنت تعلم أن النهي عن المنكر هو الوجه الثاني للأمر بالمعروف وبينهما تلازم في الوجوه والنتائج.

إذن فما هو مظهر الشذوذ أو اختلاف المعتزلة عن جمهور المسلمين بالنسبة لهذا الأصل الأخير؟

الحقيقة أن الشذوذ محصور في أن المعتزلة جعلوا من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أداة لترويج أصولهم الأربعة الأخرى. فقد نشطوا في الدفاع عن الإسلام حقاً وفي مقاومة الزندقة وأهلها، ولكنهم كانوا يقيمون دفاعهم عنه على أساس من تلك القواعد

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٤/٤٨، وانظر الأحكام السلطانية للماوردي: ٢٤٧.

والأصول التي انحازوا بها عن جمهور الأمة وعامة الأئمة. بل لعل أصولهم هذه ليست سوى زبدة الجدال والخصومات الفكرية، التي قامت واستدامت بينهم وبين خصومهم الجبرية والجهمية والمرجئة والحشوية.



منهج المعتزلة في البحث والاستدلال

تغلبت على المعتزلة النزعة العقلية، فكان نصيب اعتمادهم على صحيح المنقول من جراء ذلك ضئيلاً جداً. بل كانوا يرون أن مقياس الحق قبول العقول له، فكل ما قبله العقل فهو الحق الذي يجب المصير إليه والتمسك به، وكل ما لم يقبله العقل فهو الباطل الذي يتحتم رفضه.

وقبل أن نوضح سبب ظهور هذه النزعة لديهم، يجب أن نجلّي حقيقة قد تلتبس على كثير من الباحثين، وهي أن مدار النصوص والنقول التي يُهتدى بها، على ما يجزم به العقل ويقضي به. فقيمة النصوص الصحيحة الثابتة أنها تهدي إلى حكم العقل الصحيح، وليس العكس.

وظاهر هذا الكلام يقتضي تصويب المعتزلة في منهجهم الذي سلكوه ألا وهو تغليب المحاكمة العقلية في أمور العقيدة، والتهوين من أمر النصوص في جنبها إذ كأنهم بذلك يتمسكون بما جاءت النصوص تبياناً له ألا وهو الحق الذي لا ميزان له إلا العقل.

وهذه النظرة صحيحة من حيث المبدأ، ولكن الزيغ يتسرب إليها في مرحلة التطبيق. فإن الحق إنما يدل عليه العقل الكامل الصافي عن شوائب الأهواء ورغائب النفس. وعقول أفراد الناس كانت ولا تزال

مشوبة بعكر تلك الأهواء والرغائب، وقلما استطاع إنسان أن يتحرر من الوقوع تحت تأثيراتهما. على أن من الحقائق الثابتة ما لا سبيل للعقل وحده (حتى وإن صفا عن الشوائب) إلى دركها والوصول إلى واقعها. فمن أجل ذلك كان لابد للوصول إلى ما تقضي به العقول من الاعتماد على صحيح المنقول. وإلّا تخالفت العقول فيما تزعم أنها سائرة للوصول إليه من الحق الذي لا ينبغي الاختلاف عليه، وتجاوزت حدود طاقتها وإدراكها فانحطت في عماهة من الأوهام التي لا تنتهي عند شاطئ ولا تقف عند قعر.

ولكن من أين تسرب إلى المعتزلة هذا الإغراق في تحكيم العقل المجرد على حساب النصوص الثابتة حتى حملوا العقل ما لا يحمل وجعلوه حاكماً من دون الله عز وجل؟

ذكر علماء الفرق لذلك أسباباً مفصلة، وأنا أجملها في سبب واحد، هو اختلاطهم بكثير من أهل الديانات الأخرى الذين دخلوا الإسلام، كالنصرانية واليهودية والمجوسية والمانوية وغيرها، فقد حمل جلّ هؤلاء أفكاراً فلسفية وتصورات عقلية لأسباب شتى، كانوا يتطارحونها مع المسلمين، من أهم ما نقله هؤلاء إلى الساحة الإسلامية مذاهب الفلسفة الإغريقية، على أن في هؤلاء من أظهروا الإسلام وأبطنوا غيره، رغبة أو رهبة، أو قصداً إلى بث أسباب الزندقة والشكوك في نفوس المسلمين. وكان لهم في علومهم الفلسفية ومناقشاتهم العقلية أقوى سبيل إلى ذلك.

فأقبل المعتزلة إليهم يجادلونهم، أملاً في هدايتهم وخوفاً من أن تتسلل شبهاتهم إلى عقول المسلمين. والمحارب - كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة - مأخوذ بطريقة محاربه في القتال، مقيّد بأسلحته متعرف

لخطه دارسٌ لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه آخذاً عنه بعض مناهجه. وهكذا سرى إلى المعتزلة بعض من تفكير مخالفيهم، وتأثروا بالكثير من أساليبهم وأشربت أفئدتهم حبّ الفلسفة، وسلكوا إلى معرفة العقائد طريقة عقلية خالصة(١).

ولقد عكف أئمتهم على دراسة الفلسفة اليونانية، وأوغلوا في ذلك بدون رفق، وكان في مقدمتهم أبو الهذيل العلاف، من رجال الطبقة الثانية في الاعتزال، فلقد اشتغل بقراءة الفلسفة اليونانية وتأثر بها أيما تأثر من حيث يشعر أو لا يشعر، وكان من أبرز علماء المعتزلة ومناظريهم(٢)، ومنهم إبراهيم النَظّام الذي درس منطق أرسطو ليرد عليه، ولكنه وقع في براثنه قبل أن يتمكن من نقضه أو الردّ عليه، فتخطفته ترهات الفلاسفة الملحدين من براهمة وثنوية وغيرهما، ثم صاغ من ذلك كله في غمرة انحرافه في ذلك الضياع أوهاماً أغنى بها مذهبه الاعتزالي، حول الطفرة والجزء الذي لا يتجزأ أو تداخل الأجسام في حيز واحد(٣).

ولو أنهم حكّموا نصوص الكتاب والسنة أولاً، ولاسيما في الأمور الغيبية التي لا سلطان للأدلة العقلية عليها، ثم تأملوا في تلك الأوهام الفلسفية تأمل المتبصر الناقد، مدركين بأن للعقل الإنساني حداً لا يستطيع أن يتجاوزه، فإن هو أكره على تجاوز ذلك الحد، خاض على غير بينة واضطرب في مجهلة - أقول لو أنهم فعلوا ذلك

---

(١) انظر المذاهب الإسلامية للشيخ أبو زهرة: ٢٢٢.

(٢) انظر ترجمة محمد بن الهذيل أبي هذيل العلاف في وفيات الأعيان لابن خلكان: ١/ ٤٨٠، وفي مروج الذهب للمسعودي: ٢/ ٢٩٨.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٣١، والنجوم الزاهرة: ٢/ ٢٣٤. وانظر تاريخ بغداد: ٦/ ٩٧.

أولاً لما جرفهم تيار ذلك الضياع، ولما تمزقوا وآلوا إلى ما يزيد على عشرين فرقة كل منها يكفر الآخر، وذلك في أثناء سعيهم إلى هداية الآخرين ومقارعتهم بالحجة العقلية فيما زعموا.

فهذا القدر كاف، في التعريف بالمعتزلة وأصولهم الفكرية الكبرى التي اختصوا بها، وقيمة هذه الأصول في ميزان الكتاب والسنة وما التقى عليه سواد هذه الأمة.



المرجئة

لما ظهرت بدعة الخوارج وهي قولهم بتكفير مرتكب الكبيرة، بل بتكفير مرتكب أي ذنب كما سبق بيانه، وانتشرت قالتهم هذه بين الناس، وابتدعت المعتزلة في ذلك قولاً ثانياً وهو الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه قائم في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر مع خلوده في النار يوم القيامة، وتلاغط الناس حول هذا الأمر وجرى الجدل والنقاش فيه - قام من ينادي برأي ثالث في مسألة ارتكاب الكبيرة خصوصاً والمعاصي كلها عموماً، وهم الذين سموا بالمرجئة.

فما هو الإرجاء؟ وما هو الرأي الثالث الذي نادوا به؟ وما هي فرقهم؟

يقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: «الإرجاء على معنيين؛ أحدهما التأخير، قالوا أرجه وأخاه أي أمهله وأخره، والثاني إعطاء الرجاء. أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر فإنهم كانوا يقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة..»[1].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ١٨٦، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل.

إذن فكلمة (الإرجاء) بالمعنى الاصطلاحي الذي يطلق على هذه الفرقة، مشتقة بآن واحد من كلا معنييها: التأخير وإعطاء الأمل؛ إذ إن رأيها في المعصية التي يرتكبها المؤمن قائم على اعتبار كلا هذين المعنيين.

ثم إن اسم (المرجئة) يطلق فيراد به مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، كما يطلق ويراد به المرجئة الخالصة. ولا شأن لنا في هذا المقام إلا بالحديث عن المرجئة الخالصة فهؤلاء فريقان:

فريق يرى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، ولا تنفع مع الكفر طاعة. والإيمان عند هذا الفريق هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه والمحبة له بالقلب. فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن. وما سوى المعرفة من الطاعات فليس من الإيمان ولا يضر تركه حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً[(١)]، وربما اختلفوا فيما بينهم في دقائق تتعلق بتعريف الإيمان ولكن القاسم المشترك بينهم هو القول بأن المعاصي لا تستوجب العذاب يوم القيامة إذا كان مقترفها مؤمناً بالله عز وجل[(٢)].

وفريق يرى أن أمر مرتكب الكبيرة مُرجأ إلى الله عز وجل، فقد يغفر له وقد يأخذه بجريرة ذنبه. ولا يشكل رأي هذا الفريق، مذهباً مختلفاً عما عليه سواد الأمة وجمهور المسلمين من أن العاصي أمره مفوض إلى الله عز وجل قد يتوب عليه وقد يعفو عنه. ومن ثم أطلق على هذا الفريق الثاني اسم مرجئة السنة، وإنما نسب الإرجاء إلى

---

(١) المرجع السابق: ١/ ١٨٧، ومقالات الإسلاميين: ١/ ١٩٧.

(٢) انظر فرق المرجئة وما بينهم من خلاف وراء هذا القاسم المشترك في الفرق بين الفرق: ٢٠٢ - ٢٠٧، ومقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ١٩٧ - ٢١٥.

أبي حنيفة وآخرين كالحسن بن محمد بن علي وسعيد بن جبير، وحماد بن أبي سليمان، على هذا المعنى الثاني دون الأول. قال الشهرستاني: «ومن العجيب أن غسان كان يحكي عن أبي حنيفة رحمه الله مثل مذهبه (وهو من كبار المرجئة) ويعدّه من المرجئة، ولعله كذب. ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة»(١).

إذا تبين هذا، فالمرجئة الخالصة؛ أي الذين لا علاقة لهم بالجبر ولا بنفي القدر ولا بالخروج على عليّ ﷺ، اختلفوا عن كل من المعتزلة والخوارج وجمهور المسلمين، بما ذهبوا إليه من أن المعصية لا تضر صاحبها إذا مات مؤمناً صادقاً في إيمانه - على اختلاف في تحديد معنى الإيمان - وأن الطاعة لا تنفع صاحبها إذا مات كافراً.

يضاف إليهم أصحاب غيلان الدمشقي الذي كان يضيف إلى عقيدة الإرجاء هذه نفي القدر. ويسمون مرجئة القدرية، كما يضاف إليهم أصحاب جهم بن صفوان الذي كان يجمع إلى الإرجاء القول بالجبر ويسمون مرجئة الجبرية.

وهكذا فقد اصطبغ بعقيدة الإرجاء كثير من القدرية والجبرية والخوارج، كما تمسك بها وحدها آخرون وهم الذين يسمون (المرجئة الخالصة).

نقد عقيدة الإرجاء

يلاحظ أن القول بالإرجاء إنما ظهر بدافع رد الفعل تجاه ما ذهب إليه الخوارج من ناحية وما قال به المعتزلة من ناحية أخرى، دون أن يعتمد على أي دليل من كتاب أو سنة. فما رأينا واحداً من أصحاب

(١) الملل والنحل: ١/ ١٧٩.

الإرجاء ورؤساء فرقه، دافع عن هذا الرأي بآية من القرآن أو حديث وارد عن رسول الله ﷺ.

بل إن نصوص القرآن الجلية، والأحاديث الكثيرة الثابتة تنقض أقوالهم، وتثبت نقيض ما يزعمون.

من ذلك قوله عز وجل: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [التوبة: ٩/١٠٦].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [النساء: ٤/١٠].

وقوله جل جلاله على لسان المؤمنين إذ يخاطبون أناساً يساقون يوم القيامة إلى العذاب: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر: ٧٤/٤٢-٤٧].

وقوله جل جلاله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴿٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴿١٠﴾﴾ [المؤمنون: ٢٣/١-١٠].

فأنت ترى أن الله عز وجل فتح احتمال كل من المغفرة والعقاب للعصاة. وهو يتنافى مع الجزم بأن المعصية مع الإيمان لا تضر. كما ترى أن الله عز وجل توعد الذين يأكلون أموال اليتامى بدون حق - وهو من المعاصي كما تعلم - بأن يصليهم سعيراً. ولئن كان الإكرام

بإخلاف الوعيد محتملاً، فهو غير مقطوع به، ولو كان الخلف في الوعيد مقطوعاً به، لما كان لهذا الوعيد أي معنى ولعاد عبثاً من القول، والله منزه عن ذلك. ثم أنت ترى أن الله يحكي في حوار المؤمنين مع الكافرين العصاة اعتراف الكافرين بأن سبب العذاب الذي استحقوه تركهم الطاعات التي كلفوا بها من صلاة وصدقة ونحوهما. إلى جانب كفرهم بالله عز وجل. فإذا استحق تارك الطاعات العقاب عليها مع عقاب كفره، أفلا يستحق بعض هذا العقاب من ساواه في ترك الطاعات وإن خالفه في الجنوح إلى الكفر؟ أما الآية الأخيرة، فهي نص قاطع، وكأنما أنزل للرد على أوهام المرجئة. فأنت ترى أن الله قيد فلاح المؤمنين يوم القيامة بشرط لابد منه هو أداؤهم الطاعات التي أُمروا بها وانتهاؤهم عن المعاصي التي نهوا عنها، ومعنى ذلك أنه إذا فقد شرط انضباطهم بتلك الأوامر والنواهي فلا فلاح لهم يوم القيامة، بل يتناقص فلاحهم بنسبة المعاصي التي ارتكبوها والطاعات التي أعرضوا عنها.

والدليل النقلي الوحيد الذي يتمسك به المرجئة لترويج شبهتهم، هو ما يفهمونه من قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝﴾ [الليل: ٩٢/١٤-١٦]، فقد فهموا من الآية ما يدل عليه ظاهرها من أن الاصطلاء بالنار يوم القيامة خاص بالكافرين الذين كذبوا بما جاء به الرسل وأعرضوا عنه؛ وعلى هذا فإن من لم يكذب به، لا يمسه الاصطلاء وإن ارتكب ما ارتكبه من الأوزار.

غير أن هذه الآية، كأي آية أخرى من القرآن، لا يجوز أن تفهم وتفسر بمعزل عن الآيات الأخرى التي تتولى بيان المراد منها.

وحسبك من تلك الآيات الأخرى التي تنفي هذا الوهم، الآية التي تلي هذه مباشرة. وهي قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾﴾ [الليل: ٩٢/١٧-١٨] فإن الله عز وجل لم يفسر الأتقى الذي وعد بتجنيبه عذاب تلك النار، بمن آمن بالله ورسوله ثم وقف عند حدود ذلك الإيمان، بل فسره بمن أضاف إليه العمل الصالح فآتى زكاة ماله وقام بالطاعات المنوطة به. والآية صريحة في بيان ذلك.

بقي أن نتساءل: فلماذا حصر الله تعالى وعيد الاصطلاء في الأشقى الذي فسره بمن كذب وتولى، وأين هو مكان ذاك الذي لم يتبوّأ درجة (الأتقى) ولكنه لم ينحط إلى الكفر الذي ينزل به إلى درجة (الأشقى)؟

وأحسن الأجوبة على هذا ما ذكره الفخر الرازي، قائلاً:

«الجواب على ذلك من وجهين؛ الأول ما ذكره الواحدي، وهو أن معنى لا يصلاها لا يلزمها في حقيقة اللغة، يقال: صلى الكافر النار إذا لزمها مقاسياً شدتها وحرّها. وعندنا أن هذه الملازمة لا تثبت إلا للكافر. أما الفاسق فإما أن لا يدخلها أو إن دخلها تخلص منها. الثاني أن يخصّ عموم هذا الظاهر بالآيات الدالّة على وعيد الفساق والله أعلم»[1].

أقول: والآيات الكثيرة الدالة على وعيد الفساق، تستوجب تفسير يصلاها بـ (يلازمها) كما قال الرازي. وبذلك يتحد الوجهان في الجواب على هذا الاستشكال.

---

(١) تفسير مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي: ٨/ ٥٩٢.

دوافع عقيدة الإرجاء

لا نستبعد أن يكون اعتقاد الإرجاء إنما نشأ عند أصحابه، بدافع من ردة الفعل لموقف الخوارج من مرتكبي الكبائر. ذلك لأننا مهما بحثنا عن الأدلة والمرتكزات الفكرية لهم، لن نعثر على شيء، اللهم إلا قوله تعالى: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ﴿١٥﴾﴾ [الليل: ٩٢/ ١٤-١٥].

ولكن مهما يكن، فلا نرى أي داع أو دليل على القول بأن عقيدة الإرجاء كانت تعبيراً عن موقف سياسي معين، وقفه بعض الناس من فتنة علي ومعاوية. ومن هؤلاء الذين قالوا بهذا الرأي الدكتور يوسف العش رحمه الله في مذكراته التي وضعها عن تاريخ الفرق والأديان. فقد صور لنا أن الفتنة لما اشتدت وظهر الخوارج برأيهم الشديد، وأصرت شيعة علي على المطالبة بحقه وظهرت فرقة الأمويين من الجانب الآخر، كان من المعقول في موقف كهذا أن تظهر طائفة جديدة هي طائفة الحياديين تقف وسطاً بين الجانبين وتضم إليها أولئك الذين رغبوا أن يكونوا من أول الأمر بعيداً عن الفتنة[١].

نقول: لا نرى أي دليل يؤيد هذا التخيل، اللهم إلا الرغبة في أن يكون الأمر في واقعه قائماً على هذا الأساس. بل نرى ما يفند هذا الزعم لما يلي:

١- لم يكن أولئك الذين وقفوا موقف الحياد أمام الفتنة من أمثال عبد الله بن عمر وعمرو بن الحصين الخزاعي، وأبي هريرة.. إلخ من المرجئة في شيء. وقد علمت أننا نتحدث عن مرجئة المبتدعة أما ما سمي

(١) تاريخ الفرق والأديان للدكتور يوسف العش: ٥٥.

بإرجاء أهل السنة، فهو اعتقاد سائر المسلمين دون تفريق. فإن كان حيادهم السياسي يعبر عنه بالإرجاء، فعلينا أن نصف بالإرجاء كل أولئك الذين لم يريدوا أن يدنسوا سيوفهم ولا ألسنتهم بتلك الفتنة، وما أكثرهم من الصحابة والتابعين.. علماً بأنهم ما فروا من تلك الفتنة إلا تنفيذاً لوصية رسول الله ﷺ التي كررها أكثر من مرة. من ذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:

«ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرّف لها تستشرفه، فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذ به».

فما علاقة هذا الحياد الذي أمر به رسول الله ﷺ بمذهب اعتقادي جانح قالت به فئة قليلة من الناس؟

٢- إن المرجئة لم يكونوا في اعتقادهم الذي نادوا به حياديين، بل إنهم يجسدون ردة الفعل القاسية لمذهب الخوارج، فإذا جنح الخوارج في اعتقادهم بكفر العاصي إلى أقصى حدود التطرف فإن المرجئة باعتقادهم أن المعاصي مهما كانت لا تضر صاحبها ما دام مسلماً، قد جنحوا إلى أقصى التطرف المقابل. فأين هو الحياد منهم؟ وأين هم الذين بالغوا أكثر منهم في التطرف حتى يبقى للمرجئة مقام حيادي بين الفئتين؟

٣- تلك هي طريقة المستشرقين في تحليل خلفيات الفرق الاعتقادية التي نشأت في عصر التابعين فما بعد، إذ يطيب لهم أن يجعلوا من الاعتقادات الدينية لدى المسلمين فروعاً لعوامل وأسباب سياسية؛ وبذلك يهونون من شأن قيمة تلك الاعتقادات ويفرغونها من مضامينها الذاتية التي تستدعي البقاء والاستمرار. إذ إنها ما دامت لم

تقم إلا ظلّاً لواقع سياسي، فإن من الجدير أن يذهب الظل مع ذهاب أصله.

غير أن من شأن العاقل الذي روض فكره على السير وراء المنطق والعلم، أن يتأمل الواقع الثابت من حيث هو، ثم يفهمه على هذا الأساس، لا أن يحكّم رغبته في أن يتصور هذا الواقع على نحو معين، ثم يلزم عقله باعتقاد ما حكمت به رغبته.

فكيف بمن يلزم عقله باعتقاد ما حكمت به رغبة الآخرين؟.. وكيف عندما يكون هؤلاء الآخرون هم المستشرقين الذين لا يخفون حقدهم على هذا الدين؟



الأشاعرة

الأشاعرة والأشعرية نسبة إلى الإمام أبي الحسن بن إسماعيل الأشعري. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٣٠ هـ، وقيل كانت وفاته سنة ٣٢٤ هـ[١].

ظهر هذا الإمام في وقت كثرت فيه الفرق الصغيرة المتناثرة، التي اشتغلت بتكفيرها بعض لبعض، واشتد فيه أمر المعتزلة، فأصبحت أقوى تلك الفرق وأشدَّها دعوة لمذهبها وجدالاً بل إقزاعاً للآخرين لاسيما المحدثين والفقهاء.

يقول الشيخ أبو زهرة في كتابه المذاهب الإسلامية: «اشتدت حملة المعتزلة على الفقهاء والمحدثين، ولم يسلم من حملتهم فقيه معروف أو محدث مشهور، فكرههم الناس وصاحب ذكرهم البلاء والمحن، وتأرثت العداوة حتى نسي الناس خيرهم، فنسوا دفاعهم عن الإسلام وبلاءهم فيه، وتصديهم للزنادقة وأهل الأهواء. نسوا هذا كله، ولم يذكروا لهم إلا إغراءهم الخلفاء بامتحان كل إمام تقي ومحدث مهدي..».

إلى أن قال: «وظهر في آخر القرن الثالث رجلان امتازا بصدق البلاء، أحدهما أبو الحسن الأشعري، ظهر بالبصرة، والثاني

(١) انظر تحقيق تاريخ وفاة الإمام الأشعري في تبيين كذب المفتري: ١٤٦ - ١٤٧.

أبو منصور الماتريدي ظهر بسمرقند، وقد جمعهما مقاومة المعتزلة على اختلاف بينهما في القرب من المعتزلة والبعد عنهم»[١].

ولقد كان أبو الحسن الأشعري معتزلياً في أول أمره، تمرس بدراية أفكارهم ومعرفة أساليبهم في الجدال والنقاش، وأقبل مثلهم إلى علوم الفلسفة ودرس الكثير منها. ولكنه تبرأ بعد ذلك منهم وأعلن توبته من اعتناق أفكارهم، ثم انتصر للحق الذي كان عليه سواد الأمة الإسلامية إلى ذلك العهد، وفي مقدمتهم المحدثون والفقهاء. وقد كان له في ماضيه معهم وتمرسه بأساليبهم ودرايته بالفلسفة اليونانية التي هي جل معتمد المعتزلة، ما يسّر له السبيل إلى تعريتهم والكشف عن باطلهم. فمن أجل ذلك كان ظهور المذهب الحق، الذي سارت عليه الجماعة، على يديه. حتى نسب هذا المذهب إليه، مع أنه كان موجوداً من قبله، وكان سواد الناس من علماء وعامة يتناقلونه ويتواصون به، ولكن لم يكن ثمة من يجابه به المعتزلة ويزيف لهم آراءهم، إذ كان جميع المحدثين والفقهاء منصرفين عن ذلك إلى دراسة ما هم بصدده من علوم الحديث والرواية أو دراسة الأحكام الفقهية واستنباطها من مصادرها الشرعية.

فلما ظهر أبو الحسن الأشعري وانشق عن المعتزلة، قيض الله منه مدافعاً للحق الذي اجتمع عليه سواد الأمة، كاشفاً عن زيف الانحرافات التي انجرف إليها المعتزلة، موضحاً مدى ضلالهم في ابتعادهم عن نصوص الكتاب والسنة، واعتماد الفلسفة اليونانية بدلاً منهما.

فكيف ترك الاعتزال؟ وما هي العوامل التي حملته على ذلك؟

خير من يجيبنا على ذلك، ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ في كتابه تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قال

(١) المذاهب الإسلامية: ٢٦٥.

رحمه الله، يروي عن إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأشعري رحمه الله:

«الأشعري شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا، قام على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم إماماً، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال: معاشر الناس، إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة، لأني نظرت، فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس: فمنها كتاب (اللمع) وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه بكتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار). وغيرهما. فلما قرأ تلك الكتب أهلُ الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة أخذوا بما فيها وانتحلوه، واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماماً حتى نسب مذهبهم إليه»[١].

لم يكن الأشعري مبتدع مذهب بل كان نصير مذهب أهل السنة والجماعة

يظن بعض من الناس أن الإمام الأشعري، ابتدع هو الآخر لنفسه مذهباً في أمور العقيدة، ودونه في كتبه ثم دعا إليه، فاجتمع عليه الناس، فنسبوا إليه، لأخذهم بأقواله وقيل عنهم أشعريين.

وهذا في الحقيقة وهم كبير، فإن الإمام الأشعري لم يبتدع لنفسه مذهباً ولا رأياً بل لفت نظره (وقد أمضى شطراً من عمره وهو يتبنى

---

(١) تبيين كذب المفتري: ٤٠.

أفكار المعتزلة) ما يعتقده رجال السنة والحديث، ومعهم الفقهاء المشتغلون بدراسة أحكام الشريعة، في مسائل أصول الدين. وهو الاعتقاد الذي ورثوه من جيل التابعين، وورثه التابعون من أصحاب رسول الله ﷺ، مأخوذاً من نصوص الكتاب والسنة. وعلى الرغم من أن سواد الأمة وجمهرة علماء المسلمين كانوا على هذا المنهج يسيرون، وبهذا المعتقد يتمسكون، إلا أن ظهور تلك الفرق الأخرى بخصوماتها وجدالها مع دعوة كل منها إلى ما يروق لها من بدع جديدة لم تكن من قبل، حجب ذلك المنهج عن الأنظار، وصرف الأسماع عنه إلى ضجيج تلك المناقشات والمجادلات، فعادت عقيدة جمهور المسلمين في غمرة تلك الصراعات، أشبه ما تكون بالجادة العريضة التي تكاثرت فوقها الأتربة والحجارة والرمال، فضاع على الناس معالمها وتاهوا عن حدودها، فكان عمل الإمام أبي الحسن الأشعري محصوراً في إزاحة ذلك الركام عن تلك الجادة العريضة، وتجليتها أمام الأنظار، وتنبيه الناس إلى اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة، مدعوماً بنصوص الكتاب والسنة، وذلك تنفيذاً واتباعاً لوصية رسول الله ﷺ باتباع الجماعة والتحذير من الشرود عن جادتها العريضة إلى السبل التائهة المتعرجة. وهذا ما نبه إليه جُلُّ الذين ترجموا له.

يقول ابن عساكر نقلاً عن الشيخ أبي القاسم القشيري ما نصه:

«اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث. ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة وردّ على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة»[1].

(١) تبيين كذب المفتري: ١١٢ - ١١٣.

ويقول ابن السبكي في طبقات الشافعية: «اعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأياً، ولم يُنشئ مذهباً، وإنما هو مقرر لمذهب السلف، مناضل عما كانت عليه صحابة رسول الله ﷺ. فالانتساب إليه إنما هو بأنه عقد على طريقة السلف نطاقاً وتمسّك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً»[1].

ويقول ابن خلكان: «هو صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية»[2].

وقال عنه ابن العماد في كتابه شذرات الذهب: «وقد بيض الله به وجوه أهل السنة النبوية وسوّد به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج ولصدور أهل العلم والعرفان أثلج»[3].

عقيدة الإمام الأشعري

هذا، وخير ما يؤكد لنا أن الإمام الأشعري لم يكن مبتدع مذهب ولكنه كان نصير مذهب جمهور المسلمين أهل السنة والجماعة، أن نصغي إليه وهو يحدثنا عن معتقده بعد أن رجع عن الاعتزال. وقد لخص عقيدته في كتابه الإبانة، وهو آخر مؤلفاته، وها أنا أنقل عقيدته التي يدين بها من خلال نص كلامه في كتابه هذا، دون تحريف ولا تلخيص:

«فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها

---

(١) طبقات الشافعية لابن السبكي: ٣/ ٣٦٥.

(٢) وفيات الأعيان: ٢/ ٣٢٦.

(٣) شذرات الذهب: ٢/ ٣٠٣.

تدينون، قيل له: قولنا الذي نقوله، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وخليل معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين. وجملة قولنا أنّا نقرّ بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نردّ من ذلك شيئاً، وأن الله عز وجل إله واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق، وأن الجنة حق والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٢٠/٥] وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمن: ٥٥/٢٧] وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٣٨/٧٥] وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٥/٦٤] وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ٥٤/١٤] وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالاً، وأن لله علماً كما قال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ٤/١٦٦] ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٥/١١] ونثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية والخوارج، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ٤١/١٥]. ونقول إن كلام الله غير مخلوق وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ

لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ١٦/٤٠]، وأنه لا يكون في الأرض من خير وشر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله، ولا نستغني عن الله ولا نقدر على الخروج من علم الله عز وجل، وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٣٧/٩٦] وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣٥/٣]، وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ١٦/٢٠]، وكما قال: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٦/١٧]، وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٥٢/٣٥] وهذا في كتاب الله كثير، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر إليهم وأصلحهم وهداهم وأضلّ الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالإيمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تبارك وتعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٧٨﴾﴾ [الأعراف: ٧/١٧٨]، وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله، وأنّا نلجئ أمورنا إلى الله ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه. ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر؛ وندين بأن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار، كما يُرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ، ونقول إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال الله عز وجل: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ

عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ [المطففين: ٨٣/١٥]، وأن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية في الدنيا وأن الله سبحانه وتعالى تجلّى للجبل فجعله دكاً فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا. ونرى بأن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كالزنى والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت أنهم كافرون؛ ونقول إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنى والسرقة وما أشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحريمها كان كافراً. ونقول إن الإسلام أوسع من الإيمان وليس كل إسلام إيماناً. وندين بأنه يقلب القلوب وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنه عز وجل يضع السماوات على أصبع والأرضين على أصبع كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ.

وندين بأن لا ننزل أحداً من أهل التوحيد جنة ولا ناراً إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، ونقول إن الله عز وجل يخرج قوماً من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ، تصديقاً لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض، وأن الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله عز وجل يوقف العباد بعد الموت ويحاسب المؤمنين، وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلّم بالروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ، التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية إلى رسول الله ﷺ، وندين بحب السلف الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه ﷺ ونثني عليهم بما أثنى الله به عليهم ونتولاهم أجمعين. ونقول إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصدّيق رضوان الله عليه، وأن الله أعز به الدين وأظهره على المرتدين، وقدّمه المسلمون للإمامة كما قدّمه رسول الله ﷺ للصلاة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ،

ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه وأن الذين قاتلوه قاتلوه ظلماً وعدواناً، ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوة. ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها، ونتولى سائر أصحاب النبي ﷺ ونكفّ عما شجر بينهم، وندين لله بأن الأئمة الأربعة خلفاء راشدون مهديون فضلاء، لا يوازيهم في الفضل غيرهم.

«ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا، وأن الرب عز وجل يقول: هل من سائل هل من مستغفر، وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ واجتماع المسلمين وما كان في معناه ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم، ونقول بأن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٨٩/ ٢٢] وأن الله عز وجل يقرب من عباده كيف يشاء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ٥٠/١٦] وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾﴾ [النجم: ٥٣/٨-٩]..

«ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد وسائر الصلوات والجماعات خلف كل برّ وغيره، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج، وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافاً لقول من أنكر ذلك.

«ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بأمانتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بترك الخروج عليهم بالسيف، وترك القتال في الفتنة.

«ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهما المدفونين في قبورهم، ونصدق بحديث المعراج ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام ونقرّ أن لذلك تفسيراً، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك.

«ونصدق بأن في الدنيا سحرة وأن السحر كائن موجود في الدنيا. وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة برّهم وفاجرهم وتوارثهم، ونقر بأن الجنة والنار مخلوقتان وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل..»[١].

وإنما نقلت لك هذا النص بطوله، حتى يتبين لك من خلاله أن هذا الإمام لم يخترع لنفسه مذهباً ينادي به، كما فعل أصحاب الفرق الأخرى، وإنما اعتنق ما كان يدين به جمهور المسلمين من علماء الحديث والفقه وسائر الصحابة والتابعين، ومحوره ما دلّ عليه كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ.

غير أن هذه العقيدة نسبت إليه، بسبب أنه هو الذي قام - من دون بقية علماء السنة والفقه - بالدفاع عنها والتدليل عليها وتزييف ما يخالفها من آراء الفرق الأخرى فانتشر اسمه بذلك في الآفاق وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها، وعمّ مذهبه الذي سمي بمذهب أهل السنة والجماعة في بلاد العراق وخراسان والشام وبلاد المغرب. ودانت له - كما يقول العلامة الكوثري - أهل البسيطة إلى أقصى بلاد إفريقية[٢].

(١) الإبانة: ٨ - ١٢.

(٢) مقدمة تبيين كذب المفتري للشيخ محمد زاهد الكوثري: ١٥.

وذكر العزّ بن عبد السلام أن أتباع المذاهب الأربعة يدينون بهذه العقيدة؛ فمنهم كافة المالكية ومعظم الشافعية وقسم كبير من الحنفية وكثير من الحنابلة، ومن لم يكن من هؤلاء من أتباع الإمام الأشعري، فهم من أتباع أبي منصور الماتريدي، كقسم من الحنفية وبعض الشافعية[1]. وستعلم أن الخلاف بين الإمام الأشعري والإمام الماتريدي محصور في مسائل جزئية اجتهادية والخلاف في كثير منها لفظي.

وإنك لتلاحظ من هذا النص الذي نقلناه، أن منهج الإمام الأشعري في بناء العقيدة يقوم على النقاط التالية:

أ- الأخذ بكل ما جاء به الكتاب، وبكل ما جاءت به السنة، لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وآحاد ما دامت ثابتة صحيحة.

ب- الأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه، مع تنزيه الله تعالى عن الشبيه والنظير، فهو يعتقد أن لله وجهاً لا كوجه العبيد وأن لله يداً لا تشبه يد المخلوقات.

جـ- إثبات جميع الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، مع اليقين بأنها ليست كصفات المخلوقات وإن اتفقت التسمية أحياناً.

د- إن الإنسان لا يخلق شيئاً، ولكنه يقدر على الكسب أي يملك اختياراً وإرادة، وعلى هذا الكسب يدور التكليف.

هـ- كل ما وعد الله به واقع ونافذ، ومن جملة وعده تأميله الفاسقين والعاصين بالعفو والمغفرة يوم القيامة إذا شاء ذلك، ومن جملة وعده أن ينكشف لمن شاء من عباده يوم القيامة فيرونه رؤية صحيحة لا يضارّون فيها.

---

(١) طبقات ابن السبكي: ٦/ ٣٦٥.

مسلك الإمام الأشعري في الاستدلال

سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل أولاً والعقل ثانياً. فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب. ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلاً، بعد أن وجب التصديق بها كما هي، نقلاً. فهو - كما يقول الشيخ أبو زهرة - لا يتخذ من العقل حاكماً على النصوص ليؤولها أو يمضي ظاهرها، بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص يؤيدها.

وقد برع الإمام الأشعري كما يقول الشيخ أبو زهرة في الاستدلال العقلي وارتضاه مسلكاً صحيحاً إذا جاء خاضعاً لسلطان النصوص الثابتة وسبب ذلك:

١- أنه تخرّج على المعتزلة ونال من مشربهم وسار على طريقتهم في الاستدلال.

٢- أنه تصدى بعد ذلك للرد على المعتزلة وكشف انحرافاتهم فلا بد أن يلحن بمثل حجتهم وأن يتبع طريقتهم في الاستدلال ليقطع شبهاتهم وليرد حجتهم عليهم.

٣- تصديه للرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية وأضرابهم، وكثير من هؤلاء لم يكن يفحمه إلا الأقيسة المنطقية والدليل العقلي[١].

(١) المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة: ٢٧٧ و ٢٧٨.

الماتريدية

هي نسبة إلى الإمام محمد بن محمد بن محمود أبي منصور الماتريدي، نسبة إلى ماتريد، وهي محلة أو ضاحية في سمرقند من بلاد ما وراء النهر. وقد كان إلى جانب إمامته في أصول الدين وعلم الكلام أحد فقهاء الحنفية، فقد تلقى الفقه على مذهب أبي حنيفة عن نصر بن يحيى البلخي المتوفى سنة ٢٦٨ هـ.

وقد كانت بلاد ما وراء النهر موطن مناظرات ومجادلات في الفقه وأصوله، ولما انتقلت أصداء الاعتزال وأفكاره إلى تلك البقاع أقبل العلماء هناك يتناظرون في علم الكلام أيضاً. وقد عاش الماتريدي في تلك الحلبة وتغذى بروح تلك المناظرات الفقهية والأصولية والكلامية. وبرع في علم الحجاج والمنطق والفنون العقلية والنقلية، فقيض الله منه الرجل الثاني للذود عن الحق وإزاحة شبهات أولي البدع والضلالة.

يقول أبو زهرة في كتابه المذاهب الإسلامية: «عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري في عصر واحد، وكلاهما كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر. بيد أن أحدهما كان قريباً من معسكر الخصم وهو الأشعري، فقد كان بالبصرة موطن الاعتزال والمنبت الذي نبت منه، وكانت المعركة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة بالعراق الذي كانت البصرة إحدى أحواضه. أما أبو منصور الماتريدي

فقد كان بعيداً عن موطن المعركة، ولكن تردد صداها في أرجاء الأرض التي يسكنها، فكان في بلاد ما وراء النهر معتزلة يرددون أقوال معتزلة العراق وقد تصدى لهم الماتريدي»[١].

منهجان إلى مذهب واحد

من هنا نعلم أن الغاية التي قصدها كل من أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي، واحدة، ألا وهي الدفاع عن معتقد أهل السنة والجماعة سواد الأمة، ضد هجمات المبتدعة وأوهامهم ولاسيما المعتزلة، فلا غرو أن تتمثل الغاية الواحدة في معتقدات واحدة. ولقد علمت أن أبا منصور الماتريدي كان حنفي المذهب، وقد كان أبو حنيفة ممن كتب في أصول الدين، وله في ذلك كتابه (الفقه الأكبر) وكتب أخرى. وكانت عقيدته موروثة – وهو من أقدم الأئمة الأربعة – من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين، دون تزيد أو انحراف أو ابتداع فكانت هي نفسها عقيدة الماتريدي، وعنها كان دفاعه، وإليها كانت دعوته.

بيد أن منهجه إلى ذلك ربما اختلف في بعض الجوانب عن منهج أبي الحسن الأشعري. ويتلخص الفرق بينهما في ذلك، في أن الأشعري كان لا يقيم لسلطان العقل الاجتهادي وزناً أمام النصوص، حتى وإن كانت واردة عن طريق الآحاد، ولم ترق إلى درجة التواتر. أما الماتريدي فقد كان يقيم لأحكام العقل وزناً أكثر من ذلك، بمعنى أنه يسعى إلى التوفيق بينه وبين المنقول إذا أمكنه ذلك دون تكلف أو تمحل.

---

(١) المذاهب الإسلامية: ٢٩٢.

غير أن هذا الاختلاف اليسير في المنهج لم يتسبب عنه أي خلاف جوهري في النتائج والمعتقدات الأساسية، بل العكس هو الصحيح.

نعم، وقع بين الإمامين خلاف في جزئيات اجتهادية قائمة على هوامش المبادئ الاعتقادية المتفق عليها، وأكثرها خلاف لفظي لا طائل منه، وما كان منه خلافاً جوهرياً فهو غير متعلق بالمعتقدات الأساسية التي يتسبَّب عن الانحراف عنها الضلال والفسوق.

وقد عني كثير من العلماء بجمع نثار هذه المسائل الجزئية التي وقع فيها الخلاف، بين الأشعرية والماتريدية فحصرها بعضهم في عشر مسائل، وجمعها ابن السبكي في ثلاث عشرة مسألة وقال: «.. منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي. وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم تكفيراً ولا تبديعاً، صرح بذلك أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم»[1]. ورأيت في ذلك رسالة للشيخ زادة أسماها (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد) أنهى فيها المسائل الخلافية بين الفريقين إلى أربعين مسألة. ولدى تتبعي لها رأيت أن أكثرها خلافات حول مسائل فلسفية وعقلية بحتة لا تعكس أي آثار خلافية على مسائل العقيدة الإسلامية؛ كخلافهم في أن الوجود هل هو عين الذات أم شيء زائد عليها؟ وكخلافهم في أن البقاء والوجود هل هما بمعنى واحد؟

أهم المسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية

ومع ذلك فلنستعرض أقرب هذه المسائل الخلافية إلى الخلاف الحقيقي وأشدها اتصالاً بمسائل العقيدة، وهي في جملتها محتملة للنظر

---

(١) طبقات ابن السبكي: ٣/ ٣٧٨.

والبحث، لا يقتضي القول بأحد القولين فيها كفراً ولا تبديعاً كما قال ابن السبكي.

المسألة الأولى: دور العقل في معرفة الله وإدراك وجوب عبادته

ذهب الأشعري إلى أن العقل لا دور له في معرفة وجوب شكر المنعم أو وجوب الإيمان به والعبادة له، وإنما معرفة ذلك متوقفة على بعثة الرسل وإخبارهم عن الله جل جلاله.

أما الماتريدية فيرون أن العقل قد يدرك ذلك ويكشف عن وجوب شكر الله وعبادته استقلالاً؛ أي بدون رسل ولا أنبياء، ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية. غير أنهم يفترقون بعد ذلك عن المعتزلة في أن المعتزلة يقررون بناء على هذا أن معرفة الله واجبة على الإنسان بحكم العقل، أما الماتريدية فيقررون أن العقل وإن أدرك وجوب ذلك، إلا أن الوجوب الفعلي لا يأتي إلا ممن يملك الإيجاب وهو الله عز وجل. وهكذا يلتقي الماتريدية والأشاعرة أخيراً على يقين واحد، هو أن العقل لا يمكن أن يكون منبع حكم شرعي، وإنما الحكم الشرعي صادر من الله وحده. فما لم يتلق الناس حكم الله بواسطة رسله وأنبيائه لا يكلفون من قبله بشيء مهما أدرك العقل وعلم. فعاد الخلاف كما ترى لفظياً.

المسألة الثانية: دور العقل في الكشف عن حسن أو قبح ذاتي في الأشياء

وهذه المسألة متفرعة عن الأولى، أو الأولى متفرعة عن هذه. فقد قرر الماتريدية أن العقل يدرك الحسن أو القبح فيما له حسن أو قبح ذاتي من الأشياء والأفعال. وهم بهذا الرأي يتفقون مع المعتزلة، غير أنهم يعودون فيقررون أن معرفة العقل لتلك الصفة لا تستوجب

وحدها أي حكم شرعي. إذ الحاكم هو الله وحده. وبذلك يتلاقى الماتريدية والأشاعرة على صراط واحد. وينفرد المعتزلة بالقول بأن حكم الله تابع للحسن أو القبح الذاتيين في الأشياء. ويبقى الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة خلافاً نظرياً مجرداً.

المسألة الثالثة: ارتباط أفعال الله بالحِكَم أو العلل الغائية

ذهب الأشعرية تبعاً لما عليه أهل السنة والجماعة إلى أن أفعال الله ليست معللة بأي علل غائية أي بمقاصد وأغراض. إذ لو كانت أفعاله كذلك لاقتضى ذلك أن تكون إرادته تعالى مشوبة بنقص وأن تكون قدرته مشوبة بعجز، ولكان مستكملاً ذاته بغيره، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقد علمت أن المعتزلة قالوا: إن الله يفعل أفعاله معللة بمقاصد وأغراض، وأن هذه المقاصد والأغراض هي المصالح التي لابد أن تدور عليها أحكام الله عز وجل. وقد علمت ما في هذا القول من الضلال والجنوح عن الحق.

أما الماتريدية فقالوا: نظراً إلى أن الله تعالى منزَّه عن العبث، فلا بد أن تجري أحكامه على مقتضى الحكمة لأنه الإله الحكيم العليم. وقالوا: إن الله تعالى قد أراد هذه الحكمة وقصدها في أفعاله التكوينية وأحكامه التكليفية. غير أنهم انفصلوا عن مذهب المعتزلة عندما عادوا فقالوا: ولكنه سبحانه وتعالى قصدها غير مجبر عليها ولا ملزَم بها، فلا يقال إنه يجب عليه ولا منه فعل الصلاح أو الأصلح، لأنه يتنافى مع إرادته الكلية المطلقة.

فما هي إذن حصيلة الخلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والماتريدية؟

لا خلاف إلا في الأسلوب والتعبير؛ فالفريقان متفقان على أن أفعاله تعالى تستتبع الحكمة دائماً، والفريقان ينزهان الله تعالى عن أن يحمله على الفعل قصد إلى غاية لا سبيل إليها عنده إلا بواسطة ذلك الفعل. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

المسألة الرابعة: مسألة الإرادة والرضا والفرق بينهما

نقل الشيخ زادة في كتابه (نظم الفرائد) أن الماتريدية ذهبوا إلى أن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، بل الإرادة أعم منهما، وأن الأشاعرة ذهبوا إلى أن المحبة والرضا بمعنى الإرادة، ونقل ذلك عن إمام الحرمين[١].

أقول وهذا النقل غلط عن الأشاعرة والإمام الأشعري، لم أجده إلا في هذا الكتاب. وكتب علماء العقيدة الأشاعرة تفيض ببيان الفرق بين الإرادة والرضا، والرد على المعتزلة الذين يقولون بترادفهما.

وقد ذكر ابن السبكي في طبقات الشافعية هذه المسألة فقال ما نصه:

«اعلم أن المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما (أي الإرادة والرضا) وعن الأشعري افتراقهما. وقيل إن أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما، بل ذلك مكذوب عليه، فعلى هذا انقطع النزاع، وإنما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده. وأكثر الأشاعرة على ما يعزى إلى أبي حنيفة من الافتراق، منهم إمام الحرمين وغيره، وآخرهم الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله تعالى، قال: هما شيء واحد، ولكني أنا لا أختار

(١) نظم الفرائد للشيخ زادة: ٩.

ذلك والحق عندي أنهما مفترقان كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن»[١].

فحصيلة هذا الكلام أن منصوص الشيخ أبي الحسن وجل أتباعه على أن الإرادة أعم من الرضا، وأن الصحيح، الذي يروى عن أبي حنيفة هو الافتراق أيضاً. فقد اتفق الفريقان إذن على أن بين الكلمتين فرقاً في المعنى.

المسألة الخامسة: الاختيار والكسب

من المعلوم أن الأشاعرة كسائر أهل السنة والجماعة، قرروا أن الله هو خالق أفعال الإنسان. وردوا بذلك على المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعال نفسه غير أنهم قرروا أيضاً أن الإنسان يملك كسبه، وهو الاختيار والعزم على الفعل الذي يشاء، وهو مناط التكليف وأساس الثواب والعقاب، وردوا بهذا على الجبرية.

والحق في هذا أن الكسب، من حيث هو ملكة كلية يتمتع بها الإنسان، من مخلوقات الله عز وجل، أما ممارسة الإنسان لها فمنه هو، وبذلك يستحق الجزاء.

وربما اختلفت التعابير في هذا بين الأشاعرة والماتريدية، فتعبير الأشاعرة أن الكسب مخلوق من قبل الله عز وجل في العبد، أما تعبير الماتريدية، فهو أن أصل الملكة مخلوق من قبل الله تعالى، أما استخدامها لطاعة الله أو عصيانه، فمن العبد وإنما يكون من الله في هذه الحال التوفيق أو الخذلان، والتوفيق عندهم هو التيسير والنصرة[٢].

---

(١) طبقات الشافعية: ٣/ ٣٨٥.

(٢) نظم الفرائد: ٢٤.

ثم إن الماتريديين يعبرون عن هذا السر الذي هو بالاتفاق مناط التكليف، بالاختيار، أما الإمام الأشعري وأتباعه فيعبرون عنه بالكسب. قال ابن السبكي:

«والذي تحرر لنا أن الاختيار والكسب عبارتان عن معيّن واحد، ولكنّ الأشعري آثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار قدرة للعبد»[١].

فهذه من أهم المسائل التي شاع فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية. وقد رأيتَ أن الباحث لا يكاد يستبين أثراً لخلاف جوهري فيها، وإنما هي صياغات وتعابير مختلفة إلى نهايات وحقائق واحدة لا خلاف فيها.

ولعلنا استوفينا بهذا، القدرَ الكافي من التعريف بهذين الإمامين وأثرهما في الدفاع عن الحق الذي التقى عليه جمهور المسلمين منذ عصر الصحابة إلى هذا اليوم.

ولعله قد تجلى لك أن الأشعري لم يكن صاحب مذهب ابتدعه، كما أن الماتريدي لم يكن هو الآخر صاحب رأي أو مذهب نادى به، وإنما تجرد كل منهما للذود عن عقيدة أهل السنة والجماعة بالمناهج العقلية والحجج المنطقية التي لقيت رواجاً في ذلك العصر، من جراء ترويج المعتزلة لها. فنسب هذا الحق إليهما وانتشر لهما تلامذة سلكوا مسلكهما في الذود عن الحق وتبيينه بأدلة المنقول والمعقول.

هذا وينبغي أن تعلم أن بعضاً من متطرفي الحنابلة وغيرهم، ظهروا فيما بعد، فخالفوا قبل كل شيء أصول مذهبهم، وخرجوا عن إجماع

(١) طبقات الشافعية: ٣/ ٣٨٦.

جمهرة المسلمين أهل السنة والجماعة، لاسيما في آيات الصفات، ثم إنهم ناصبوا أبا الحسن الأشعري العداء، ونسبوا إليه آراء لم يقلها واخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها، كالذي ذكره في تفسير آيات الصفات في كتابه الإبانة، وسموا أنفسهم ترويجاً لشبهاتهم وحشويتهم بـ (السلَفية).

وخير من كتب في الرد عليهم والدفاع عن الإمام الأشعري؛ ابن عساكر رحمه الله وذلك في كتابه (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري). ومن أفضل ما ظهر أخيراً في الموضوع نفسه كتاب (براءة الأشعريين) فهو كتاب جليل أخرجه مؤلفه رحمه الله تعالى في مجلدين.

والله نسأل أن يجمعنا على الحق، وأن يوفقنا للدعوة والذود عنه إنه خير مأمول.



خاتمة لهذا الباب

فرق خارجة عن الملة

ذكرنا فيما مضى بعضاً من أهم المذاهب الإسلامية التي نشأت بعد عصر الصحابة، ثم أوضحنا كيف أنها ذابت في تضاعيف الحق الذي اجتمع عليه أهل السنة والجماعة، بعد أن قضى الله لإبرازه والدفاع عنه كلّاً من الإمامين أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي.

ولعل من الخير أن نلفت نظر القارئ، قبل إنهاء هذا الباب، إلى أن ثمة فرقاً أخرى تكونت داخل الحظيرة الإسلامية، ولكنها اشتطت حتى خلعت عنها رداءه وفرّعت لنفسها منه ديناً جديداً، أو تحللت منه ثم لم ترتبط بعد ذلك بأي دين.

نذكر من هذه الفرق البابية التي تسمى أيضاً بالبهائية، والقاديانية، نموذجين لهذا النوع من الفرق، ونذكر الماسونية نموذجاً لجماعات تلاقت على التحلل من ربقة الإسلام بشكل أو بآخر، دون أن تخضع بعد ذلك لسلطان أي دين غيره.

ولنعرف لك كلّاً منها بتعريف وجيز، يبصرك بنموذج هذه الفرق، وكيفية مروقها من الإسلام، على ألّا يقصينا ذلك عما نحن بصدده، من بحوث العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر.

البابية والبهائية

نسبة إلى الميرزا علي محمد الشيرازي المولود في عام ١٨٢٤م، والذي سمى نفسه بالباب، إشارة إلى أنه الباب الوحيد الذي يمكن أن ينفذ منه الطالب ليصل إلى حضرة الله. كما سمى نفسه بالنقطة أي منبثق الحق وروح الله ومظهر قدرته وجلاله.

كان هذا الرجل في بادئ أمره من المسلمين المتعبدين وكان يتمتع بأخلاق فاضلة وشمائل جذابة، ولكنه ما لبث أن اشتغل بتأسيس دين جديد مخالف للإسلام، وراح يستنبطه بالتأويلات الباطلة والباطنية من كتاب الله تعالى، فانضم إليه رجال كانوا من أتباعه وانتشر له اسم في بلاد فارس، وقامت معارك بين جماعته وحكومة طهران، واستمرت المعارك مدة من الزمن، دون أن يكون لها من تأثير في القضاء عليهم.

وخلاصة العقيدة التي يتمسك بها البابية هي: القول بأن مجموع الكائنات المتنوعة هو الله ذاته، وإذا قامت القيامة رجع الخلق إلى الله وفنوا في وحدته التي صدروا عنها، فيتلاشى إذ ذاك كل شيء إلا الطبيعة الإلهية. والقول بأن النبوة والوحي ليسا إلا من بعض مظاهر الاتحاد بين الله وعباده، وكل منهما في نظرهم باقيان مستمران وليس (الباب) إلا مظهراً لاستمرار الوحي والرسالة، فهو عندهم من أكبر الأنبياء الذين يؤكدون بأن زمن الوحي مستمر ولم ينقض بعد، وليس في عقيدة البابية جنة ولا نار، بل الأتقياء والأخيار يرجعون إلى الله ويحيون في ذاته، أما الأشرار فيفنون وينتهون. وللصلاة عند البابية مظهرها الخاص بهم، ويكتفى منها بمرة واحدة في كل شهر.

ولما ظهر المدعو بهاء الله الذي نادى على نفسه خليفة للباب نسبت هذه الديانة إليه فسميت بالبهائية، وأعلن أتباعه بأن دين الله لم يتم إلا بظهور البهاء الذي هو أحد رسل الله في اعتقادهم.

وإنما تقوم ديانتهم وأفكارهم الخرافية الكافرة على التفسيرات والاستنباطات الباطنية والإشارية التي لا تعتمد على منطق ولا لغة ولا مقياس من مقاييس النظر والعلم[١].

القاديانية

نسبة إلى غلام أحمد القادياني (١٢٥٢ - ١٣٢٦ هـ). قام يعلن بأن الله إنما وعد بظهور مثيل عيسى في الأرض لا بظهور عيسى نفسه، وبأنه هو ذلك المثيل الذي وعد الله بظهوره فهو المسيح الموعود. ثم راح يزعم أنه نبي ورسول مؤيد من الله، وصاغ لنفسه وحياً كالقرآن، وابتنى لنفسه مسجداً في بلدة (قاديان) وسماه المسجد الأقصى. وسمى بلدته مكة المسيح، وسمى أزواجه أمهات المؤمنين، وراح يجمع من حوله الشيعة والأتباع بكل وسيلة، والاستعمار البريطاني من ورائه يمده ويغذيه بشكل مكشوف وملحوظ. ثم أعلن أن ظواهر الكتاب والسنة مصروفة إلى الاستعارات والتآويل المختلفة، وأخذ يحرف كما يشاء في شرع الله وحكمه، وكان من جملة هديه في ذلك أن الجهاد منسوخ ولا سيما مع الإنكليز، وذلك لموقفهم النبيل من المسلمين ولحسن رعايتهم لهم.

ولم يزل على حاله تلك يدّعي النبوة ويكذب على الله وأنبيائه، ويضع نفسه للناس موضع عيسى بن مريم عليه السلام، إلى أن رماه

(١) انظر دائرة المعارف لفريد وجدي: ٢/ ٥ و ٢/ ٣٧٥.

قضاء الله تعالى بالهيضة (داء الكوليرا) ومات في بيت الخلاء ساقطاً على وجهه، فكان موته عبرة لأولي الأبصار[١].

الماسونية

هي من أقدم التنظيمات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية.

وهو تنظيم حزبي موغل في السرية، سواء من حيث أهدافه الأساسية البعيدة أم من حيث تنظيماته الإدارية والشكلية.

إلا أن أعضاءه ودعاته كانوا وما زالوا، يبثون في الناس أنه تنظيم إنساني يستهدف إقامة شبكة من التعاون الإنساني المطلق على أوسع رقعة فوق الأرض دون أن تضيق من مساحتها أو يغض من قيمة هذا التعاون أي فوارق دينية أو مذهبية أو عرقية أو طبقية.

والماسونية تستهوي كثيراً من الناس أملاً منهم بالاستفادة من هذا الاتجاه والهدف الإنساني العام، لاسيما أولئك الذين تظلّ لهم مصالح متشعبة هنا وهناك، متناثرة في أيدي أناس يصعب الوصول إليهم فضلاً عن التعرف عليهم، وفي مقدمتهم أصحاب الطموحات السياسية والمناصب الرفيعة.

غير أن الذي ثبت لجميع الباحثين في مختلف بقاع العالم، أن الماسونية واحدة من أخطر التنظيمات اليهودية القديمة المتجددة. وهي تقوم على دعامة التناصر الإنساني في الظاهر لتجذب إليها أكبر قدر

(١)انظر كتاب (التصريح بما تواتر من نزول المسيح)، وما كتبه في هذا الصدد محققه الأستاذ الجليل عبد الفتاح أبو غدة نقلاً عن الإمام الكشميري في مقدمة كتاب (الإسلام في حياة عيسى عليه السلام) ٣٨ - ٤٢.

من أولي المصالح والنفوذ في العالم، حتى إذا انجذبوا إليها وشملهم نظامها السري وخضعوا لتعليماتها الصارمة الخفية، اتجهوا جميعاً من حيث يشعرون أو لا يشعرون لتنفيذ المخططات اليهودية السرية الكبرى، على مستوى العالم كله، ثم تكوّن من جراء سعيهم هذا عامل من أخطر العوامل لشلّ فاعلية سائر النشاطات الإسلامية أو الإنسانية الأخرى، دون شعور حتى منهم أنفسهم في كثير من الأحيان.

ويتدرج أعضاء هذا التنظيم في مراتب كثيرة ذات أسماء متنوعة، بشروط صارمة لا بدّ من اجتيازها، كما يخضع أعضاؤها في مراحل معينة لرقابة وتهديدات مخيفة، حفاظاً على سرية هذا التنظيم وتكتيكاته، ومن أهم ما يلزمون به - في مراحل معينة من مراتبهم التي يتدرجون فيها - عدم إقامة أي وزن للفوارق الدينية ومبادئها وفي مقدمتها الإسلام.

ولأعضاء الماسونية رموز خاصة يتعارفون بها في صمت، وسرعان ما يبذل بعضهم لبعض كل تناصر وعون على أساس ذلك، وهذه الرموز تتناسخ وتتبدل من حين لآخر، حتى تظل في طيّ السرية والكتمان.

والحقيقة أن الماسونية يجدر بها أن تصنف مع التنظيمات الاجتماعية والسياسية الهدامة، لا الفرق الدينية الخارجة عن الملة. غير أن من أخطر مظاهر هذا التنظيم بالذات أنه قائم في جوهره على نبذ الإسلام والكيد له، وأنه يستهدف قطع شرايينه الاجتماعية وشلّ حركته عن طريق استقطاب الناس في أوسع دائرة عالمية باسم التناصر والتعاون الإنسانيين. فلا جرم أن الانضواء في هذا التنظيم، (مع

معرفة ما له من هذه الأهداف والأبعاد القائمة في مجملها على محور الصهيونية العالمية) يستلزم خروجاً عن الملة الإسلامية الحنيفة.

أما الذين يستهويهم الانتساب إلى هذه المنظمة دون علم بحقيقتها وخلفياتها وإنما رغَّبهم فيها العمل على تيسير السبيل إلى مصالحهم الدنيوية، فلا يجوز إخراجهم بذلك عن الملة، وإنما ينطبق عليهم المثل القائل: «صاحب الحاجة أرعن لا يروم إلا قضاءها» وإنه لبحاجة إلى من يعرفه على ما يجهل ويوقظه من رعونته قبل أن يصبح ضحية لها.





الباب الثاني

المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام

مقدِّمة

فلنعرّف الميزان الإسلامي أوّلاً

قد يخيل إلى القارئ أن ميزان الإسلام للأفكار الحديثة، إنما يتمثل في: قال الله، وقال رسول الله..

والحقيقة أن الإسلام يأبى على العقلاء إلا أن يزنوا حتى «قال الله وقال رسول الله» ذاتها، في ميزان آخر أسبق منه، لا شأن له بأي نحلة أو مذهب.

إذن، فالإسلام إنما يعتمد لقبول أي فكرة أو رفضها، ميزاناً حيادياً، يرتكز على نقطة حيادية، تسبق في البعد الزمني والاعتباري أي مذهب أو عقيدة أو سلوك. فما هو هذا الميزان؟

إنه العلم بمعناه المطلق الذي يعرّفون بقولهم: **هو إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع بدليل**. وهذا العلم لا يكون علماً بهذا المعنى الذي يعرفونه به، إلا إذا جاء خالياً من الشوائب، صافياً من أخلاط أسبقية أي رغبة أو عصبية أو هوى، لا يعتمد إلا على نبراس العقل والمنطق الخالصين من شوائب الأغيار أياً كانت.

وهل أوتي الإنسان في دنياه هذه ميزاناً للتبصير بالأشياء والوصول إلى حقائقها غير ميزان العلم، الذي ينهض على أشرف دعامة يتمتع بها الإنسان وهي العقل. العقل الحاكم لا المحكوم، المسيِّر لا المسيَّر؟!

ولكن ما الدليل على أن هذا الميزان هو معتمد الإسلام، وأنه يأبى على الناس أن ينساقوا حتى لاتباع عقائد الإسلام ذاتها، إلا بعد أن توضع في هذا الميزان وتنال حكمه لها بالقبول والتأييد؟

الدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦].

فأنت ترى أن هذا النص القرآني - وهو ينبوع الإسلام ومصدره - يحذّر الإنسان من أن يتبع في اعتقاده أو سلوكه ما لا علم له بحقيقته، ولا بيّنة له على صدقه. و (ما) هذه، أداة من أدوات العموم، كما هو معروف. فقد شملت إذن كل ما قد يُدعى إليه الإنسان، من الأفكار والمعتقدات، ويجده أمامه من مناهج الحياة والسلوك، بما في ذلك الإسلام نفسه، إذ هو واحد من المعتقدات والتصورات التي يُدعى إليها الإنسان!..

فالقرآن يقرر بوضوح أن على الإنسان ألّا يُخضع ذاته لأي تبعية فكرية أو اعتقادية أياً كانت، إلا بعد أن يتأكد من توقيع الحقيقة العلمية عليها، وبعد أن يتأمل فيتأكد أنه ليس توقيعاً مزيفاً ملصقاً بها. وانطلاقاً من هذا الحكم فهو يرفض من الإنسان حتى اعتناق الإسلام نفسه، إلا إذا أقيم على أساس متين من هذه البينة العلمية الحرة.

ومن هنا، كان من أولى المبادئ الأساسية في الإسلام، ما اتفق عليه سائر علماء التوحيد من أن العقيدة الإسلامية القائمة على التبعية والتقليد، لا تغني عن صاحبها شيئاً، ولا تنفعه يوم القيامة قط. وقديماً قالوا:

فكل من قلّد في التوحيد إيمانه لم يخْلُ من ترديد

وإذا أردنا أن نزيد الأمر عمقاً ووضوحاً بآن واحد، فلا بد أن نذكر القارئ الكريم بأن الإسلام في جوهره الكلي ليس أكثر من تخطيط للسبيل الأمثل إلى معرفة الحقيقة والتفاعل معها على الوجه السليم.

ولعلك تقول: أي حقيقة؟.. فحقائق الكون كثيرة ومتنوعة.

والجواب أن هذا الكون إنما ينطوي على حقيقة واحدة، وإنما المتعدد والمتنوع هو أجنحة هذه الحقيقة وزواياها.

فالذي ينصرف إلى دراسة الأنواء والفلك، والذي يعكف على دراسة طبقات الأرض وخصائصها، والذي يتبع علوم الحياة الحيوانية، والذي يختار دراسة التاريخ الطبيعي، والذي يفضل عليه دراسة تاريخ الإنسان، والذي يتفرغ لدراسة علم النفس والفلسفة والأخلاق - كل هؤلاء إنما يتفرقون في جوانب شتى من جسم الحقيقة الكونية الواحدة!.. ولكنّ عِظم هذه الحقيقة بما لها من جوانب وجهات مترامية الأطراف، يخيل لكثير من الناس (بما فيهم كثير من العلماء والمثقفين) أنها حقائق علمية متعددة ومستقلة بعضها عن بعض. لذا يجيز كلٌّ منهم لنفسه ألا يُعنى بما انصرف إليه الآخرون، وأن يحصر فكره وهمّه في دنيا الحقيقة المستقلة التي تخيّلها!..

ومن هنا تأتي معلومات هؤلاء الناس عنها مبتورة، لا بل مضللة أيضاً، ثم إنها لا تروي لهم ظمأ، ولا تُشبع لهم تطلعاً، بل تزيدهم في شأنها حيرة واضطراباً؛ لأنهم كلما ازدادوا فيها عمقاً، فاجأتهم منها عروق وخيوط تتجاوز بهم دائرة بحثهم ونطاق دراستهم؛

وكلما تتبعوا منها شيئاً، أسلمتهم إلى نطاق أوسع وخيوط أكثر تشابكاً وتعقيداً.

ولعلك تعلم مما اطلعت عليه من تراجم أكثر من سمعت بهم من الفلاسفة والعلماء الذين سلكوا في دراساتهم الكونية مسلك التجزيئ لها، أنهم لم يهنؤوا بالمعارف التي تمتعوا بها بل قضى كل منهم نحبه، ولا تزال آمال المعرفة غصة في نفسه وأمنية في حياته!..

ولكن، أين هي تلك الرابية العجيبة التي يمكن أن يعلوها الإنسان، فيطلع منها على المنظور الكلي للحقيقة الكونية بجوانبها المتباعدة؟.. أم أين هي الأداة التي تجمع نثار هذه المكونات وتطوي جوانبها المترامية، ثم تضع منها نموذجاً كلياً أمام بصيرة الإنسان وفكره؟

أما إنه ليس مبالغة ولا مفاجأةً أن أقول لك:

ليس أمام الإنسان من أداة يسخرها لذلك، إلا الإسلام!..

ذلك لأن الإسلام ليس إلا تعريفاً للإنسان بقصة هذا الكون كله من حيث هو، وتبصيراً له بمنظوره الكلي الشامل، وتنبيهاً إلى أخلافه وأسراره الكامنة من ورائه.

وخير تعريف مقرب له أن نقول: إنه الخارطة الشاملة التي إذا بسطها الإنسان تحت عينيه، رأى المكونات التي تموج من حوله مجسّدة في حقيقتها الكلية الواحدة، ورأى الشرايين الموصلة بين جوانبها، والعروق الجامعة لوحدتها، والسرّ الجاثم من ورائها.

فجدير بمن امتلك هذه الخارطة، وتأملها ببصيرة حرة، أن يجد السبيل إلى دراسة ما شاء بعد ذلك من بقاع تلك الخارطة، والتعمق

في أنحائها، دون أن يقع منها في أيّ حيرة أو اضطراب. وكيف يتيه في خطوط الخارطة وتعاريجها من قد درس قبل كل شيء جهاتها، ووقف على خطوط الطول والعرض فيها، وتصور منظورها الكلي في ذهنه؟

إذن فقد عرفت بأن الإسلام هو مدخل إلى المعرفة الكلية الأولى لقصة هذا الكون وحقيقته. وهيهات أن يسعد الإنسان بمعارفه الجزئية المختلفة أو يفيد منها الفائدة الحقيقية على مستوى المجتمع الإنساني، إلا إذا سلك إليها سبيل ذلك المدخل، واتخذ منه المنطلق والأساس.

فإذا كانت هذه هي حقيقة الإسلام، فمن البدهي أنه لا يمكن أن ينهض إلا على دعائم المنطق والعلم. ومن البدهي أيضاً أنه لا يقر بتبعية الإنسان له وتمسكه به، إلا إذا ساقته إلى ذلك القناعة العلمية المتبصّرة. إذ كيف يكون مدخلاً من المعرفة الكلية للمجموعة الكونية الشاملة المتجسدة في حقيقة واحدة، إلى دنيا المعارف الجزئية التي تتفرق في جنباتها مطامح الناس ورغائبهم، إذا كان هو نفسه غير قائم على دعائم المنطق الصافي والعلم السليم؟.

من أجل هذا كانت الخطوة الأولى التي يفتتح الإسلام حواره مع الإنسان على أساسها، هي تحكيم ميزان العلم.. العلم الذي يسمو فوق دنيا الذرائع والأهواء والعصبيات والأغراض.. العلم الذي يتمثل في إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع بدليل.

وهو الميزان الذي عبّر عنه البيان الإلهي بقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦].

فإذا تساءلنا بعد هذا عن موقف الإسلام من مذاهب وأفكار

حديثة، كالمادية الجدلية والتاريخية، وكالفلسفة الوجودية، والنظريات المختلفة عن الكون والحياة، كنظريات التطور ونحوها - كان جوابه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦]..

ومعنى ذلك: سر مع الحقيقة العلمية أنى سارت، ولا تُسْلم يقينك إلا لما دلّ الميزان العلمي الحر على أنه حقيقة ثابتة، لا وهم وخيال.

أي فليس للإسلام حكم على شيء من تلك المذاهب والأفكار، إلا حكم العلم ذاته. فإن رفضها فلأن موازين العلم المجرد أظهرت بطلانها، ويستحيل أن يرفضها لغير ذلك. وإن قبلها فلأن موازين العلم أثبتت صحتها، ويستحيل أن يقبلها لسبب غير ذلك.

وكيف يقبلها أو يرفضها لأي سبب آخر، وهو لا يرضى أن يقيم الإنسان وجود الإسلام ذاته، (فضلاً عن المذاهب الأخرى) في فكره ويقينه إلا على دعائم العلم وبراهينه؟!.

إذن فهل تتصور أن نعالج شيئاً من هذه الأفكار الحديثة، في دراستنا لها، ومعرفة موقف الإسلام منها، بمنهج مرسوم من: قال الله.. وقال رسول الله..؟ بل هل تتصور أن يقبل منا الإسلام هذا، إن نحن فعلنا ذلك؟

نعم، قد يتحاور طرفان، ويتذاكران في مثل هذه القضايا، اعتماداً على أدلة من كتاب الله وسنة رسوله، دون أي زيادة عليهما، فيكون ذلك وحده مقنعاً لهما. ولكنّ ذلك لا يتحقق إلا حيث يكون كل منهما قد فرغ من دراسة الإسلام بميزان الدراية العلمية والمنطق الصافي، فانتهى إلى الإذعان له واليقين به، بناء على تلك الهداية العلمية. فهو يختصر الطريق بعد ذلك، كلما اعترضته مشكلة، أو

عُرِض أمامه مذهب أو رأي. ويعود لمعرفة صحته وبطلانه إلى النظر في مدى تطابق ذلك المذهب مع الحقائق الإسلامية التي استيقنها، أو في مدى بعده عنها.

غير أننا عندما نطرح هذه الأفكار في ساحة أوسع مما يخص هذين المتحاورين، بل هي تتسع لمن لم يذعن بعد بأحقية الإسلام، أو لمن خضع له عن تبعية وتقليد ولكنه لم يقتنع به بعد عن دراية وبرهان؛ فإن الاستشهاد بكلام الله وسنة رسوله لا معنى له عندئذ، بل هو لا يعني أكثر من مصادرة على المطلوب.

وإنما المنهج العلمي الذي يفرض نفسه آنذاك، هو الرجوع إلى ذلك الميزان الحيادي الذي يرتكز على نقطة أسبق في البعد الزمني والاعتباري من سلطان أي مذهب أو عقيدة أو سلوك. ألا وهو ميزان العلم بمعناه المنطقي الدقيق.

* * *

والآن، بوسعنا أن نعرض أهم الأفكار والمذاهب الحديثة، واحداً إثر آخر على هذا الميزان، الذي لا يمكن أن يتجاهل قيمته وسلطانه أحد، إلا أن يكون قد فقد نعمة البصيرة والعقل.

وبوسعنا أن نعلن سلفاً عن استعدادنا للانخلاع عن أي مذهب أو رأي، والدينونة لأي مذهب أو رأي، طبق ما يقضي به هذا الميزان.



الفصل الأول

المادّية الجدلية

١ - الأساس الذي أقيمت عليه الفلسفة المادية: (جدلية هيجل)

إن الأساس الذي أقام عليه ماركس وأشياعه فلسفتهم المادية الحديثة، هو عبارة عن الفلسفة الجدلية التي طورها الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) عن مذاهب الفلسفة اليونانية القديمة[١]، وبعثها بعثاً جديداً. فكيف يمكن أن نلخّص فلسفته الجدلية هذه ونفهمها بيسر وتبسيط؟

إن المحور الذي تدور حوله فلسفة هيجل الجدلية - وسنشرح معنى كلمة جدلية فيما بعد - يتخلص فيما يلي:

يرى هيجل أن وجود الشيء على الصعيد الخارجي، إنما هو ثمرة الإبداع الفكري له. فالفكر يبدع الشيء صورة ومثالاً، ثم يدفعه إلى الصعيد الخارجي حقيقة مطابقة لذلك المثال. ونقول على وجه التقريب: كما أن الوجود الأصلي للشجرة كامن في نواتها، والوجود

---

(١) من أبرز أئمة هذا المذهب في تاريخ الفلسفة اليونانية هيرقليط (٦ ق م).

الأصلي للبناء كامن في خارطته، والوجود الأصلي للأنغام التي تنبعث من العزف على الآلات المشاهدة كامن في مدونة اللحن (النوتة) كذلك الوجود الأصلي لأي شيء من الموجودات التي نراها من حولنا، كامن في جذورها التي أشرقت قبل كل شيء مثالاً وتصوراً في ساحة الفكر.

إذن، فالفكر الكلي، هو مظهر تجلي الموجودات في مرحلتها المثالية الأولى. ثم تتجسد في وجودها الخارجي صورة مطابقة للأصل في مرحلتها الثانية. وإذا تأملت، علمت أن هذه الموجودات في مرحلتها الفكرية الأولى تكون متشابكة متآلفة، بحيث لا وجود لمعنى التناقض فيما بينها، حتى إذا برزت إلى ساحة الوجود الخارجي ظهرت حواجز التناقض والتضاد بين كثير منها.

يرى هيجل، بعد هذا، أن الفكر لا تنقطع علاقته بها عندما تتحول منفصلة عنه إلى عالم المحسوسات الخارجية، بل يظل الفكر يأخذها ويردّها في منهاج تطويري لا نهاية له.. يأخذها إليه مشروعاً للتحسين والتطوير، ثم يردها إلى الوجود الخارجي تجربة نافذة.. ثم لا يلبث أن يأخذها الفكر إليه ثانية ليضيف إليها تطويراً جديداً، ويعيدها إلى ساحة الوجود الخارجي في طور أكمل.. وهكذا دواليك.

وهنا يصور لنا هيجل كيفية التفاعل الذي يتم بين الشيء إذ يكون موجوداً في ساحة الفكر، ومظهره الذي يتخذ شكله المحسوس في الساحة الخارجية. إنه يستعمل لتصوير هذا التفاعل تعبير (الديالكتيك = الجدلية) وهو ليس أكثر من تعبير عن كيفية الأخذ والرد التطويريين ما بين الفكر الداخلي والموجودات الخارجية، وأصل الكلمة استعارة من الجدل، الذي يتم بين طرفين متجادلين، فإن أحدهما يطرح رأيه

فيتلقف الثاني قوله ويكشف له من لوازمه ومقتضياته الباطلة ما يدلّ على بطلانه.. ولكن الأول لا يعدم أن يجد في حديث هذا الثاني ما يدعم قوله من حيث أراد إبطاله.. وهكذا..

فيصور لنا هيجل تنامي الشيء من طور إلى طور بالشكل التالي:

يبدأ الشيء أطروحة مجردة تنشأ في أعماق الفكر (مشروعاً) والمقصود هنا الفكر المطلق الكلي، وربما فسره في بعض الأحيان بالتدبير الإلهي. وهذا الذي نسميه نحن مشروعاً، يسميه هو (أطروحة). ثم يتحول هذا الشيء ليظهر في ساحة الوجود الخارجي ماثلاً أمام الأبصار ماهيةً، وهو يسميه في طور هذا الوجود الخارجي الثاني (طباقاً) أو (نفياً). ولا ريب أن هذا الشيء في طور وجوده الخارجي هذا يتشخص ويستبين حدوده الخارجية بوساطة النقائض التي تنعكس عنه. ثم ترتد هذه الماهية الخارجية للشيء إلى الفكر ثانية حيث تستقر صورته في الذهن، وعندئذ يسمى مفهوماً، فيعمل الفكر فيه أسباب التطوير والتغيير ويسمي هيجل هذا الشيء في طوره الثالث (تركيباً) أو (نفي النفي).

فتلك هي أطوار الحركة الجدلية أو التناقضية من الفكر (الوجود المطلق) إلى الطبيعة، ثم من الطبيعة إلى الفكر. أطوار ثلاثة:

الأطروحة: نعني بها الشيء بعد ولادته مشروعاً في دنيا الفكر.

الطباق: نعني به تحول هذا المشروع الذهني إلى ماهية ماثلة في الصعيد الخارجي.

التركيب: نعني به انعكاس صورته مرتدّة إلى الفكر، وتسلط الفكر عليه لتطويره. وإعادته إلى ساحة الوجود الخارجي في طور أفضل.

ثم إن التركيب يصبح مشروعاً جديداً أي (أطروحة) من جديد، لينعكس إلى الصعيد الخارجي طباقاً ثم ليرتد إلى منبع الفكر (الوجود المطلق) تركيباً ثانياً، ثم لا يلبث هذا التركيب الثاني أن يصبح مشروعاً جديداً.. وهكذا دواليك.

إذن، فالجدلية، أو الديالكتيك تعبير عن التفاعل بين الشيء وذاته، على نحو يدفعه إلى التطوير والعودة إلى ذاته بشكل أرق، على طريقة السلم اللولبي الذي تتراكب أدواره الصاعدة على ذاته أي على محوره.

والمهم في فلسفة هيجل هذه أنه يرى أن (الفكر الكلي) = الوجود المطلق، هو المصدر الأول للوجود، وأشياء المادة انعكاس عنه. أي إن الأشياء تدور في حركتها التطورية على محور الوجود المطلق الذي مكانه الفكر الكلي.

ويبني هيجل على ملاحظته الفلسفية هذه، أن ما يراه الإنسان من مظاهر التناقض والتشاكس بين كثير من الأشياء، إن هي إلا حواجز تجلت من جراء انتقالها من صعيد الفكر إلى الوجود الخارجي المحسوس، وبإمكان الإنسان أن يتخلص من تناقضات الأشياء، وآثار ذلك على المجتمع الإنساني، إذا أعادها إلى وجودها المطلق، حيث ساحة الفكر الكلي، فسيجد أن التآلف والتشابك حلّا محلّ التناقض والتشاكس، وبالتالي أن السلام والتفاهم حلّا مكان العنف والخصام.

بقي أن تعلم أن (الفكر) في فلسفة هيجل ليس عبارة عن الأفكار الجزئية المتناثرة في رؤوس الناس، وإنما المقصود به ما يمكن أن نعبر

عنه بالتدبير الكلي للكون، فالكون في فلسفة هيجل طرفان: فكر كلّي مدبر، ومصنوعات أو مخلوقات كونية متناثرة. أولهما مصدر للثاني، وثانيهما متفرع عن الأول، وبينهما تفاعل جدليّ كما قد شرحناه. والفكر الكلي المدبر في فلسفته تعبير من وجهة نظره عن الله عز وجل، بالطريقة التي يفهمه بها. فهو إذن من المؤمنين بالله، طبقاً لتصوره الفلسفي. وهو من أئمة الفلسفة المثالية.

* * *

فهذا هو الأساس الذي أقامت الماركسية عليه فلسفتها، فلقد عثرت فيه على أفضل صياغة بل كسوة، يمكن أن تكسو بها مجموعة تصوراتها وآرائها، ولكن بعد أن عمد أئمة هذه الفلسفة إلى التحوير في ذلك الأساس والتعديل منه بحيث يأتي متساوقاً مع التصورات المادية المطلوبة.

فما هو الخط العريض الهام الذي سارت فيه عمليات التطوير الجزئية؟

إليك خلاصة ذلك في السطور التالية:

إذا كانت الأشياء في صيرورتها وتطورها الخارجي انعكاساً وأثراً لما يجري في الفكر عند هيجل، فإن ما يجري في الفكر ليس إلا انعكاساً لصيرورة الأشياء وتطورها في الخارج عند ماركس ورفاقه. أي إن الفكر والروح أصل عند هيجل وأشياء المادة من ثمراتهما، بينما المادة هي الأصل عند الماركسية، والفكر والروح من ثمراتها.

ثم إنه لا يوجد عند الماركسيين فكر كلي مطلق، كما هو الأمر في نظر هيجل. وإنما ثمة أفكار جزئية هي تلك التي يتمتع بها آحاد الناس، وهي عندهم من معطيات المادة وثمراتها.

إذن لم يكن هذا التطوير الذي أقدم عليه ماركس ورفاقه، لفلسفة هيجل، أكثر من أنهم عمدوا إليها فعكسوا فيها السير والترتيب. وعن هذا المعنى يعبر الماركسيون في اعتزاز عندما يقولون:

إن هيجل وضع الديالكتيك، ولكن على رأسه، فجاءت الماركسية وأقامته منتصباً على قدميه!.

ولكن أيهما الذي أقام هذه الفلسفة - حقاً - على قدميها، وأيهما الذي نكّسها على رأسها؟

هذا ما يستقل بالإجابة عنه المنطق العلمي وحده.

ثم إن الذين تطورت الجدلية الهيجلية على أيديهم هم ثلاثة رجال، يعدّون أبطال الفلسفة المادية الحديثة وبناة أساسها الاعتقادي. أولهم كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) ثانيهم فردريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) وثالثهم فلادمير إيليتش لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤) غير أن دور هذا الثالث يتمثل في العمل التطويري أكثر من الاشتراك في الوضع والبناء الأساسي.

* * *

٢ - التعريف بأصول الفلسفة المادية الماركسية وقوانينها

كان أقطاب النظرة المادية الماركسية يبحثون عن صياغة فلسفية مرضية، للتعبير بها عن كيفية نشأة هذه المكونات بدون مكون، وكيفية تطورها وانتظامها بشكل ذاتي دون تدبير منظم. فعثروا في (جدلية) هيجل التي صور بها علاقة التفاعل بين الفكر الكلي والموجودات الخارجية، على خير صياغة فلسفية، يمكن أن يستعملوها ليعبروا بها تعبيراً فلسفياً عن آرائهم وتصوراتهم المادية، بعد أن حذفوا منها دور الفكر وما سماه هيجل بالوجود المطلق.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نتصور الفلسفة الماركسية قائمة على الأصول والقوانين التالية:

أولاً - يرى الماركسيون أنّ جدل الأطروحة وطباقها وتركيبها، لا يتم بين الفكر والمادة، كما يقرر هيجل، بل يتم ضمن المادة ذاتها بدءاً من أدق جزيئاتها إلى أشيائها المتباينة، دون أي عامل خارجي من فكر أو غيره. فذلك هو سر تطور الكون والموجودات المختلفة التي لا تعدو أن تكون من جنس المادة أو من ثمراتها، وهو تطور مستمر يسير باتجاه دائري؛ أي يرتدّ على نفسه، ولكن لا على معنى أنه تكرير لحركة دائرية ضمن مستوى لا يتبدل، بل هو سير لولبي يكرر الدائرة ذاتها كل مرة، ولكن على صعيد أعلى من سابقه.

ولأضع أمامك مثلاً مبسطاً يصور لك هذا التطور الجدلي، كما يصوره أرباب المادية الجدلية:

إن انبثاق حبة الحنطة في الأرض عن عوامل داخلية تدفع إلى الإنبات، هو ما يعنونه **بالأطروحة** فإذا انعكس عن تلك العوامل النباتُ الأخضر المتصاعد، فهو **الطباق** أو (النفي الأول)، ثم إذا عاد

النبات سنبلاً متراكباً من الحنطة فذلك هو التركيب، أو (نفي النفي)؛ أي إنه تركيب الأطروحة مع النتيجة التي جاءت متوافقة معها. ثم إن حبات تلك السنبلة ما تلبث هي الأخرى أن يتحول كل منها إلى أطروحة من جديد.. وهكذا دواليك.

وإليك مثالاً آخر: إنه صراع الخلايا في جسم الإنسان، أو الحيوان. فالخلية الواحدة تنبثق من داخلها عوامل تفتّتها وفنائها بعد حين. هذه العوامل هي الأطروحة وهذه العوامل إذ تظهر آثارها ونتائجها هي الطباق أو النفي الأول. فإذا انبثقت من ذلك التفتت والفناء الخلية الجديدة التي تظهر لتخلف الأولى فذلك هو التركيب.

وهكذا كل أجزاء المادة تجدد نفسها بالتفاعل مع عوامل اضمحلالها وفنائها، عن طريق هذه الإيقاعات الثلاثة التي تتكون من مجموعها دائرة تحسينية واحدة، تتخذ مكانها فوق الدائرة التي تكونت من قبلها، وهكذا.

فقد تجلى لك من بيان هذا الأصل للمادية الماركسية، جوهر الفرق بينها وبين جدلية هيجل، فنظرية هيجل لا تستبطن إلحاداً، كما قد رأيت. أما الجدلية الماركسية، فإنها تنهض على تأليه المادة وحدها. فهي تنكر وجود الخالق عز وجل، وتكفي نفسها مشكلة أعظم برهانين على وجوده ألا وهما الروح والفكر، عندما تقرر أن كلّاً من الروح والفكر أثر من آثار التطور الجدلي للمادة.

يقول ماركس: «الدين زفرة الكائن المثقل بالألم، وروح عالم لم تبق فيه روح، وفكر عالم لم يبق فيه فكر، إنه أفيون الشعوب، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى، لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع»[١].

---

(١) كارل ماركس للعيتاني: ١٦ ، وانظر الدفاتر الفلسفية: ٢/٥٣ و ٥٧.

ثانياً - يرسم دعاة الفلسفة المادية الماركسية للجدلية المادية منهاجاً ذا قوانين نلخصها لك فيما يلي:

١- قانون تحول الكم إلى كيف وإليك معنى هذا الكلام

من المعلوم أن الشيء - أي شيء كان - يتكون من الجوهر والظواهر، فالجوهر هو ذات الشيء أي ما يكون به الشيء هو، وأما الظواهر فتجلياته وخصائصه الواضحة وهي تعد كالكسوة للجوهر.

فهذه الظواهر أو الخصائص لابدّ أن تخضع لأحد مفهومين: مفهوم الكم، أو مفهوم الكيف.

فمفهوم أو مقولة (الكم) هو ما يحدده العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن، ويجدر بك هنا أن تعلم أن ما يعبر عنه بالكم ينقسم إلى ما يسمى بالكم المتصل وما يسمى بالكم المنفصل. فالكم المتصل تعبير عما يحدده الحجم أو القياس، من المتراكمات والأحجام التي تعدّ - زادت أو نقصت - شيئاً واحداً. والكم المنفصل تعبير عما يحدده العدد، مما تؤثر الزيادة الطارئة عليه أو النقص منه في عدده.

وأما مقولة (الكيف) فهي السمات والخصائص الجوهرية للشيء، المتجاوزة لضوابط الحجم والوزن والعدد والقياس. كالليونة والصلابة والبرودة والحرارة.. إلخ.

فالمادية الجدلية تقرر أن التغيرات الطارئة على كمية الشيء تؤثر أخيراً في تغيير كيفيته. فالحجارة التي تتراكم - مثلاً - في مجرى النهر، تتحول عند حد معين من تطورها الكمي إلى كيفية جديدة لم تكن من

قبل. إذ إنك تنظر فترى ركام الحجارة وقد أصبح سداً، كذلك الماء الذي تشتد سخونته شيئاً فشيئاً، تطرأ عليه تغيرات تتعلق بالكم، إذ ترتفع درجة حرارته من ٥٠ إلى ٦٠ إلى ٧٠ درجة وهكذا.. ولكنه ما إن يتجاوز المئة حتى يتحول من جراء ذلك إلى بخار؛ أي إلى كيفية جديدة[١].

ولا يتم هذا التغيير الكيفي، بنظرهم، بشكل متدرج، بل يتم ذلك فجأة وبقفزة، كل على حسبه. ولا تكون القفزة تراجعاً إلى الوراء بل تكون دائماً صعوداً إلى الأفضل والأتم.

٢- قانون وحدة الأضداد وصراعها، وإليك معنى هذا القانون أيضاً

لقد علمنا أن كل شيء يتطور، ولكن ما هو العامل الأساسي لهذا التطور؟ يجيب الماديون عن هذا السؤال، بأن مصدر التطور في كل شيء إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد، بل ضمن الوحدة الصغيرة المجتزأة من الشيء. والعامل المباشر للتطور، هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد، ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت. فهي تتجاوز بفضل هذا الصراع كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى جديدة، وهكذا دواليك.. إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع.

وتطيل الفلسفة الماركسية البحث في إثبات أن كل شيء في العالم المادي يحتوي على تناقضات داخلية ضمن الشيء الواحد ذاته، مهما ضؤل وصغر.

---

(١) هذا المثل الثاني مما يورده أئمة الفلسفة المادية في بيان هذا القانون. ولنا عليه تعقيب سنذكره إن شاء الله في حينه.

٣- قانون نفي النفي

وقد علمت أن نفي النفي، يعني عندهم الركن الثالث من الدائرة الجدلية ذات الإيقاعات الثلاثة التي سبق ذكرها، ويعبرون عنها أيضاً بـ (التركيب). فهذا الركن الثالث يمتاز عندهم بأحكام هي على وجه التحديد:

أ- الاستمرار الذي لا توقف له. فهو دستور التطور الدائم، ورمز الجدة الناسخة لكل قديم، فما من كيفية، إلا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل، عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة.

ب- ليس معنى نسخ القديم القضاء على عناصره بالكلية، بما فيه من صالح وغيره، بل هو نسخ من شأنه الاحتفاظ بأفضل خصائص القديم، وإضافة خصائص جديدة عليه لم تكن، لذا فإن (نفي النفي) الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء[١].

جـ- لا تسير عملية نفي النفي سيراً مستقيماً مطرداً؛ أي بدفع ميكانيكي، بل بشكل دائري بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى، ولكن بشكل أغنى وأفضل.

وترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته، على حدّ تعبيرهم.

٤- لهذه القوانين الديالكتيكية مستلزمات ونتائج شتى، تتمسك بها الماركسية بصلابة وترى أنها من أبرز آثار المادية الجدلية ومن أهم مكتسباتها. ولنعدد لك أهم هذه المستلزمات:

(١) موجز المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وياخوت: ١٠٦.

١- النظر إلى المادة على أنها أساس الوجود وينبوع الحقائق.

٢- ملازمة المادة للحركة، وإن بدت أنها ساكنة هادئة، بل إن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العلمي إلا ثمرة الحركة.

٣- سرمدية العالم ووحدته، فالمادة في تصور أصحاب هذه الفلسفة قديمة أزلية. وهي منذ فجر وجودها الذي لا أول له في تصورهم تتحرك وتتطور بموجب قانون التفاعل الجدلي الذي سبق بيانه. وكما أنها سرمدية الذات فهي ستكون أبدية الذات أيضاً فيما يتوهمون. وما الزمان والمكان إلا الشكلان الأساسيان لكل الوجود[١].

٤- الوعي والفكر وظيفة لمادة عضوية عالية التنظيم هي الدماغ. يقول إنجلز: «ليست المادة إنتاجاً للعقل، بل العقل نفسه ليس إلا النتاج الأعلى للمادة»[٢].

٥- بين السبب والمسبب تفاعل مستمر. أي فالسبب يحل محل المسبب، كما أن المسبب يحل أيضاً محل السبب، فالمادة مثلاً سبب في ظهور الوعي، إلا أن الوعي بدوره يؤثر في المادة ويساهم في تطويرها وإيجاد سبل الاستفادة منها، فبين السبب والمسبب إذن علاقة جدلية مستمرة.

تلك هي أهم المستلزمات التي تثمرها الفلسفة الماركسية، وهي المكاسب الحقيقية لأربابها، بل هي الهدف المرسوم من وضع تلك الفلسفة.

---

(١) الدفاتر الفلسفية للينين: ١/ ٧٧.

(٢) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية لإنجلز، وانظر القضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ١١.

٣ - النقد العلمي لأصول هذه الفلسفة وقوانينها

لن نهدف من هذا النقد، إلى الحديث عن القيمة العلمية لفلسفة (الجدلية = الديالكتيك) خلال أطوارها المختلفة، ذلك لأنها بدءاً من عهد هيرقليط إلى أن استقرت بطورها المثالي عند هيجل، قد تحولت إلى مجرد متكأ أقيمت عليه الفلسفة المادية الماركسية، التي أخذت تشغل بال كثير من السطحيين أو من دعاة المصالح والأغراض.

إذن فسيتناول حديثنا الفلسفة الماركسية بأصولها ومستلزماتها التي نقلناها بدقة وأمانة، وليس أمامنا إلا ميزان واحد وضعه الإسلام بأصليه - الكتاب والسنة - أمامنا، هو ميزان المنطق العلمي وبراهينه الراسخة طبقاً للمنهج المرسوم الذي يتعامل به العلماء على اختلاف مللهم ونحلهم. فإلى أي نهاية أوصلنا هذا الميزان وصلنا، وإلى أي الاتجاهات دعانا أن نتجه اتجهنا.

* * *

أولاً: مسألة تحول الكم إلى كيف

لقد ذكرنا قبل قليل الفرق بين مقولتي الكم والكيف، والفرق بين الكم المتصل والمنفصل. واعتماداً على هذا الذي أوضحناه نقول لك:

أما الكم المنفصل فلا ريب أنه لا يبدع - عن طريق الزيادة والنقصان - أي كيفية جديدة. إن أي كيفية ذات قيمة لا يمكن أن تنبثق من إضافة عشرة أحجار مثلاً على مئة حجر متناثرة في مكان ما. وظهور مزيد من النجوم للعين في صفحة السماء لا يخلق أي كيفية جديدة ذات أهمية ما.

ونقول: «كيفية ذات أهمية» احترازاً عن الكيفيات الميتة التي لا أهمية لها. فمن المعروف أن كلاً من الزوجية والفردية كيفية تنبثق من الزيادة الطارئة على الكم المنفصل، ولكن ما قيمة هذه الكيفية؟.. إنها كيفية ميتة لا قيمة لها مما قد يطمح إليه الماركسيون.

نعم إذا تدخل الوعي الإنساني، فبإمكانه أن يستغل تزايد الكم المنفصل، لاستخراج كيفية ذات أهمية منه، كما إذا زاد عدد المستضعفين، فإن الفرصة تغدو سانحة لهم، إذا حكّموا الوعي، كي يستفيدوا من تزايدهم فيوحدوا قواهم ويتحرروا مما هم فيه، وبذلك ينتقلون إلى كيفية جديدة، وكما إذا زاد المال أو تزايدت القيمة المتبادلة بين الملاك، فإنّ في استطاعتهم إذا شاؤوا أن يجعلوا من القيمة الفائضة رأس مال تجاري.

غير أن من الواضح جداً أن الكيفية إنما انبثقت هنا من تلاعب الوعي بهذه الأعداد، وتحركها في خدمة الغاية الماثلة في الذهن.

وأما الكم المتصل، فلا ريب أن الكيفية من عوارضه الملازمة. وهو شيء يقرره المنطق، ويعرفه الفلاسفة جميعاً؛ ذلك لأن أي تزايد أو نقص فيه يسري تأثيره على جميع أجزائه فتتحقق من ذلك كيفية جديدة.

غير أن هذه الكيفية، قد تنتهي أخيراً بقفزة يتحول الشيء بموجبها من نوع إلى نوع، وقد لا تنتهي بأي قفزة، ثم قد تكون (إذا وجدت) قفزة نحو الأكمل، وقد تكون نحو التراجع والنقصان، وذلك حسب العوامل الداخلية والخارجية الكثيرة المختلفة.

إن تزايد قطرات المطر في مسيل واحد يشكل كمّاً متصلاً، وقد يتكون من ذلك نهر متدفق أو سيل جارف، وقد لا تتكون منه

إلا كيفيات ميتة. والحجارة المتراكمة فوق بعضها في مجرى النهر، قد تشكّل سدّاً، وقد لا تشكل.

إذن، فالقول بأن الكم يتحول إلى كيف، صحيح إذا كان كمّاً متصلاً، والقول بأن الكيفيات المتدرجة تنتهي بقفزة، صحيح في بعض الأحيان حسب العوامل المختلفة، ولكن الأمر ليس أكثر من نتائج كلية لتجمع أسباب جزئية.

والخلاصة أن حدوث ما يسميه أئمة المادية الماركسية بالقفزة، ليس أمراً حتمياً من ناحية، وليس من الحتم أن تتجه القفزة (إن حصلت) إلى الجانب الأفضل من ناحية ثانية.

فأولاً: إذا لم يظهر عامل خارجي من شأنه أن يحدث خللاً في تفاعل الأسباب مع المسببات، لن تتحقق القفزة بل تظل الأمور سائرة بتدرج ورتابة. ولكن إذا حدث عامل طارئ فإن القفزة حينئذ قد تظهر؛ فالجسم الإنساني مثلاً لن تدفع به كمية الأسعار الحرارية التي تدخل جوفه عن طريق الغذاء، إلى أي كيفية ذات قفزة، ما دامت تلك الكمية متناسبة مع ما ينفقه الجسم بالحركة والعمل من الطاقة، بل تظل الكيفيات التي يتنقل فيها الجسم كيفيات متدرجة هادئة.

ولكن إذا اختل التناسق بين ما ينفقه الجسم وما يقبل إليه من تلك الأسعار الحرارية بشكل كبير وملحوظ. فإن عاملاً جديداً قد تدخل، بالإضافة إلى مسألة الكم. ولا بد أن تتولد منه (حسب قواعد العلم) نتيجة من نوع جديد، هي الموت، وهي القفزة في هذه الحال.

وثانياً، ليس حتماً أن تتجه هذه القفزة حيثما وجدت إلى الأعلى أي إلى الأتم والأفضل كما يتصور الماديون، حسب مقتضيات التطور الجدلي المزعوم، بل الأمر في ذلك مرتبط بطبيعة السبب والدافع الذي

أشرنا إليه. فربما جاءت القفزة إلى الأمام وربما جاءت إلى الخلف، فإن الموت في المثال السابق قفزة، ولكنها قفزة إلى الوراء.

وأخيراً، فإن دعاة المادية الماركسية يعتزون للاستشهاد على صدق هذه المقولة، بمثال يكثرون من عرضه وترديده، وهو قولهم بأن الماء عندما تتصاعد حرارته، تطرأ عليه تغيرات متعلقة بالكم، حتى إذا ارتفعت الحرارة إلى ١٠٠ بدأ الماء يتحول في قفزة إلى بخار، فتلك هي الكيفية الطارئة التي ظهرت نتيجة تراكم الكم.

إنك إذا تأملت قليلاً علمت أن هذا المثال لا علاقة له بتزايد الكم، إطلاقاً، فارتفاع حرارة الماء كيفية متدرجة، وليست كمية متزايدة بحال من الأحوال. فهو من مقولة الكيف لا من مقولة الكم، كما هو واضح. أما قولنا إن حرارة الماء ارتفعت إلى ٥٠ درجة ثم ٦٠ درجة.. وهكذا. فليس ذلك أكثر من تسمية اعتبارية لرصد التطور في حالةٍ، أي كيفية يمرّ بها الماء، وهي الحرارة. وليس مجموعة كموم متراكمة تجسّدها مجموعة الدرجات (الاعتبارية) لحرارة الماء. فالمثال لا علاقة له بمقولة الكم إطلاقاً وإقحامه مثالاً للقفزة المزعومة مغالطة واضحة.

* * *

ثانياً - مسألة وحدة الأضداد وصراعها

وهذا الأصل الثاني، يعدّ عند الماديين الماركسيين أهم أصول المادية الجدلية وأخطرها. إذ إنه يعدّ المحرك الأول في بنية المادة، والباعث الأول لإخضاعها لقوانين الحركة الجدلية.

وقد عرفت أن مبنى هذا الأصل عندهم، هو دعوى أن التضاد موجود وقائم في وحدة ذاتية، بل ضمن أجزاء المادة مهما صغرت.

ولكي نكشف عن مدى بعد هذه الدعوى عن أوضح القواعد المنطقية والبدهيات الفلسفية، نبدأ فنبين أنواع العلاقة التي يتصورها العقل بين شيئين، لكي نعلم من خلال ذلك حقيقة المعنى العلمي للتضاد. ونقول بالمناسبة: إن مما يؤسف له أن أكثر الذين يقومون ويقعدون بالحديث عن الفلسفة المادية، يجهلون هذه البديهية التي سنذكرها الآن جهلاً مطبقاً، على الرغم من تبجح كثير منهم بالألفاظ الفلسفية الضخمة!..

إن كل متعدد (ونفرض أنهما اثنان) إما أن يشتركا في تمام ماهية واحدة، فهما متماثلان، وإما ألّا يشتركا في تمام الماهية فهما متخالفان[1].

وحديثنا هنا إنما يتعلق بالمتخالفين. فهذان المتخالفان تتفاوت نسبة التخالف بينهما، ولذا تتنوع العلاقة بينهما إلى الأنواع التالية:

١- إما أن يشتركا في بعض من أجزاء ماهية كل منهما، دون الآخر، فيسميان: متفاوتين كاللونين الأحمر والأزهر. بينهما قاسم مشترك في الماهية.

٢- وإما ألّا يشتركا في أي من أجزاء الماهية، فإن كان عدم الاشتراك هذا مشروطاً في حالة إضافة كل منهما إلى الآخر فهما (متضايفان) والعلاقة التي بينهما هي التضايف. كالأبوة والبنوة،

(١) ماهية الشيء، الحقيقة الجوهرية التي فيه، والتي تكتسب بموجبها حق تسميتها بالاسم الذي يطلق عليه.

فليس بينهما أي اشتراك في الماهية إذا لاحظت نسبة الابن إلى أبيه والأب إلى ابنه. ولكن إذا أهملت هذه النسبة، فإنهما قد يشتركان كلٌّ في ماهية الآخر. فيكون الأب ابناً بقطع النظر عن ابنه، ويكون الابن أباً، مع قطع النظر عن نسبته إلى أبيه.

٣- وأما إن كان عدم الاشتراك هذا غير مشروط بذلك؛ أي فلا اشتراك بينهما في الماهية مطلقاً، فيسميان (متضادين) والعلاقة بينهما هي التضاد. بشرط أن يكونا قابلين للارتفاع والفقد معاً، كالسواد والبياض، إذ ليس بين هذين اللونين أي قاسم مشترك في الماهية، ويمكن أن يرتفعا معاً ويحلّ محلّهما لون ثالث.

٤- وأما إن كانا مع عدم اشتراكهما في أي قاسم مشترك من أجزاء الماهية، لا يمكن أن يرتفعا معاً، فهما متناقضان. والعلاقة التي بينهما تسمى (تناقضاً) كالحركة والسكون، والليل والنهار، والوجود والعدم، فإن كل متقابلين من هذه الأمثلة غير قابلين للاجتماع، كما أنهما غير قابلين للارتفاع معاً[1].

نعود فنقول، بناء على هذا البيان الذي يجب ألّا يغيب عن فكر أي باحث في العلوم العقلية: إن الضدين، إذن، هما كل صفتين أو ذاتين لا يشتركان في أي جزء من أجزاء ماهية واحدة، بقطع النظر عن إضافة كل منهما إلى الآخر أو عدم إضافته. بحيث يكون وجود كل منهما سلباً أو نفياً للثاني.

ومن أحكام الضدين أنهما لا يمكن أن يجتمعا تحت ظلٍّ من وحدة الموضوع والمحمول، والزمان والمكان وقيود الصفة. ويعبّر عن ذلك كله بوحدة النسبة.

(١)انظر المواقف وشرحه للعضد الإيجي: ١/ ٢٦٦.

أي فالسواد القاتم (أي الكامل الماهية) والبياض الناصع (أي الكامل الماهية) لا يمكن أن يلتقيا في ذات واحدة، في لحظة واحدة، في حيز مكاني واحد، ضمن قيود واعتبارات واحدة. فلو فرض أن التقيا في الظاهر، ودلّ على ذلك حسٌّ أو نحوه، فهو إما أن يكون التقاء وهمياً؛ أي منفكاً عن الانضباط بالوحدات التي ذكرناها، بأن يكون التقاء في زمانين أو مكانين متجاورين مهما بلغا من الدقة، أو ضمن موضوعين أو محمولين مختلفين، أو مع ملاحظة قيود مختلفة، أو يكون ذلك دليلاً على أنهما ليسا في الحقيقة متضادين، كما يتصور، بل متعاندين أو متضايفين مثلاً، وكثيراً ما يقع اللبس بينهما.

وحصيلة القول أنه إذا قام التضاد الحقيقي بين شيئين، فإن عدم إمكان اجتماعهما في ظل الوحدات التي ذكرناها قرار بدهي ضروري لا مجال للريبة فيه.

فإذا تفهمت هذا جيداً، فإنا نقرر بأن الكون الذي نعيش فيه، مسرح ولا ريب، لشتى صنوف الأضداد والمتناقضات، ولكنها منبسطة فيه على أبعاد زمنية ومكانية وموضوعية شتى. كما نقرر بأن هذه الأضداد والمتناقضات (وهي منبسطة على هذه المساحات) قد يؤثر البعض منها في بعض، فينقدح مما بينها ردود الفعل، وتسري عوامل التأثير بين الأشياء المختلفة، والمترابطة، مما يدفع بها إلى التغير والتطور. فنحن نرى كيف يتأثر الساكن بالمتحرك، والظلام بالضياء، والبرودة بالحرارة، والسالب بالموجب، والانفجار بالضغط.. وهلم جراً.

وهذا شيء معروف، لا يسع أحداً من العقلاء إنكاره، ولا حاجة للتنبيه له إلى اكتشاف سرّ غامض أو استحداث فلسفة حديثة.

وإذا أريد بصراع الأضداد هذا المعنى الماثل أمامنا، فهو أمر مسلّم به، وهي حقيقة معروفة كما قلنا.

ولكن أئمة المادية الجدلية يصرون على أن أصغر جزيئات المادة، في أضيق وحدات الزمان، ملتقى لتراكم الأضداد، وذلك هو المقصود بكلمة (وحدة الأضداد). ويقول لينين: «الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه»[(١)] فهل يصدق الواقع ذلك؟

قبل أن نكشف عن بطلان هذا الكلام، نصغي إلى المثال الذي يعتز به الماديون ويعدونه أقوى دليل عملي على أن التضاد والتناقض يلتقيان في جوهر شيء واحد، في ميقات زمني واحد.

يقول إنجلز: «صحيح أنا لا نصادف أي تناقضات في الأشياء ما دمنا نأخذها بعين الاعتبار في وقت الراحة.. وإننا لنجد هنا بعض الصفات التي هي مشتركة جزئياً ومتفاوتة جزئياً، وربما متناقضة، لكنها تكون في هذه الحال الأخيرة موزعة بين أشياء متعددة، وبالتالي فهي لا تنطوي بحد ذاتها على تناقض.. بيد أن الوضعية تختلف تماماً حالما نأخذ الأشياء بعين الاعتبار في حركتها، في تبدّلها، في حياتها، في فعلها المتبادل مع بعضها بعضاً، عندئذ تنخرط حالاً، في التناقضات. **وإن الحركة نفسها هي تناقض.** ذلك لأن تغيير المكان الميكانيكي البسيط، لا يمكن هو نفسه أن يتحقق، إلا لأن الجسم الواحد هو في موضع واحد، وفي موضع آخر في نفس البرهة من الزمان، لأنه في نفس الموضع الواحد من دون أن يكون فيه أيضاً. وإن النشوء المتواصل لهذا التناقض وحلّه المواقت، هما بالضبط ماهية الحركة»[(٢)].

---

(١)الدفاتر الفلسفية: ٢/ ١٣.

(٢)أنتي دوهرنغ: ٤٤ و ٤٥، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب.

إذن، فالحركة هي المثال المفضل لتلاقي الأضداد عند إنجلز، كما أنه المثال المفضل لذلك عند لينين، في دفاتره الفلسفية.

ونقول في تعقيبنا على هذا الكلام:

١- لقد علمت آنفاً أن عقدة التضاد إنما تتحقق عند انضباطها بوحدات الزمان والمكان والمحمول والموضوع.. إلخ فأين هي وحدة المكان في مثال الحركة؟ وقد علمت أن قوام الحركة في جوهرها الأساسي إنما يعتمد على الحيّزات المتواصلة. بحيث لو حصرت الجرم في حيز واحد مغلق الحدود لم تتحقق الحركة إطلاقاً (والمثال إنما هو التغير الميكانيكي للمكان).

٢- إذا انطلقنا من تصور أن الحركة هي كينونة المتحرك، في موضع واحد، وكينونته في الوقت ذاته في موضع آخر، كما يدعي إنجلز، لاستلزم ذلك ألّا يكون للحركة امتداد إلا ضمن هذين الموضعين، وألّا يكون لها تسيار خارج هذين القطبين إلى أي جهة من الجهات، لأسباب كثيرة من أبرزها وأوضحها، أن اجتذاب الموضعين المزعومين للجرم المتحرك في وقت واحد، يعني تكافؤهما في جذب ذلك الجرم، وهو الأمر الذي يقتضي انحباس الجرم المتحرك فيهما، بحيث لا يكون انزلاقه إلى اليمين أرجح من انزلاقه إلى اليسار، ضرورة أن قوة الدفع المكاني والزماني متكافئة في الجانبين على ما هو المزعوم.

وتحليل معنى الحركة، في هذه المسألة التي نرى أن معظم عقدها مصطنعة بتكلف ابتغاء جعلها مناخاً صالحاً لزعم أن الأضداد يمكن أن تلتقي في ذات واحدة في وقت واحد، هو ما يلي:

إن الحيزات المكانية متواصلة اتصالاً تاماً، كما أن الآنات الزمانية متصلة هي الأخرى اتصالاً تاماً، بمعنى أن الوحدات المكانية الدقيقة، ليست مجموعة من شتات، أو مرصوفة بعضها إلى جانب بعض على شيء ما، حتى نبحث عن الجسر الواصل بين الحيز والحيز الذي يليه. بل إننا نقول: إن انقسام المكان إلى وحدات صغيرة، وصغيرة جداً - إذا اقتضى الأمر - ليس أكثر من أمر اعتباري وفرضي يقتضيه حجم الجرم المتحرك، شأنه في ذلك شأن الزمان تماماً.

وعلى هذا فإن الجرم إذ يتحرك، إنما ينسحب فوق خط من الوحدات المكانية المتصلة اتصالاً تاماً في ظل من الآنات الزمنية المتصلة اتصالاً تاماً، بحيث إنه في كل آن زماني (وهذه الآنات متصلة ببعضها اتصالاً تاماً) يجتاز وحدة مكانية إلى غيرها. فالتضاد محلول، وليست ثمة عقدة لا من وحدة الزمان ولا وحدة المكان يزدحم فوقها التضاد.

ولكي نزيد الأمر تبسيطاً نفرض ما يلي: أمامنا على الجدار المقابل ساعة ذات مؤشرات دقيقة تضبط أجزاء الثانية، وإلى جانبها لوح كتابي، مثبت على الجدار. نأخذ قلماً، ونضع رأسه عند أقصى طرف اللوح، ثم نمرّ به لنرسم خطاً، إلى أقصى الطرف الآخر، على أن ترصد نظراتنا اللحظات الدقيقة المتوالية التي تتسع لرسم هذا الخط، والتي تسجلها مؤشرات الساعة أمامنا.. ولا ريب أننا سنخرج بنتيجة هي أن هذا الخط المرسوم يتألف من نقاط متصلة، متناهية في الصغر، تتقاسمها لحظات زمنية متناهية هي الأخرى في الصغر، بحيث تتطابق كل نقطة مع آنها الزمني الكافي.

تلك هي الحركة إذن: انتقال الشيء، ضمن حيزات مكانية متصلة في

في آنات متصلة، فأين تجد أثراً لتراكم المتضادين في مكان واحد وزمان واحد؟.

تلك هي أسطورة وحدة التضاد، في أوضح ما انتقاه إنجلز ورفاقه، من الأمثلة على ذلك. أما الأمثلة الأخرى فالخطب فيها أيسر، ووضوح البطلان والتهافت فيها أشدّ جلاء.

فما يتوهمونه من التضاد بين الوعي والمجتمع، بمعنى أن كلّاً منهما مؤثر في الآخر ومتأثر به في آن واحد، إنما هو من قبيل التضايف الذي مرّ بيانه، ولا شأن له بالتضاد إطلاقاً؛ إذ الوعي بالنسبة للمجتمع الذي سبقه منفعل ومتأثر، وبالنسبة للمجتمع الذي يظهر على أثره فاعل ومؤثر.

وما يتوهمونه من التضاد بين القوى المتعاكسة في الذات الواحدة، مردّه إما إلى التفاعل الإضافي كمثال الوعي والمجتمع، وما يتم في خلايا الجسم وضمن جزيئات الخلية الواحدة، وإما إلى الحركة أو القوة المستوعبة للأخرى، كالحركة المضادة لقوى الجاذبية والناشئة ضمن فلكها، وكتلاقي السالب والموجب في التركيب والتحليلات الكيميائية.

إن القوى الجزئية التي تتحرك بشكل متعاكس، ضمن نطاق جاذبية ما، لا يمكن أن تُنعت في ميزان المنطق والعلم بوحدة التضاد، إلا إذا جاز لهذا الميزان ذات يوم أن ينعت حركة رجل يسرع فوق ظهر سفينة نحو الشرق، بينما تمخر هي عباب البحر متجهة إلى الغرب بأنها من قبيل وحدة التضاد.

وهكذا فإن الماركسية تجعل من هذه الأمثلة كلها ذخراً وشواهد، لدعم ما تراه أهم قانون من قوانين الديالكتيك المهيمن على حركة المادة والحياة، ألا وهو دعوى تصارع الأضداد في وحدة موضوعية

ومكانية وزمانية واحدة، مع أن نظرة فاحصة تكشف عن خطأ هذا التصور كله.

ثالثاً: نفي النفي

وهو الذي يعبر عنه أيضاً بالتركيب، وهو ثالث النقلات في الحركة الديالكتيكية، كما يتخيله أصحاب هذا الرأي. وقد تبيّن لدى شرحنا لهذا القانون الثالث أنه يقوم على ثلاثة تصورات:

التصور الأول: الاستمرار الذي لا توقف له، فهو عندهم دستور التطور الدائم والجدّة المستمرة.

التصور الثاني: ليس معنى نفي الأمر السابق القضاء على عناصره كلها، بل هو نفي من شأنه الاحتفاظ بأفضل خصائص القديم مع إضافة جديدة إليه.

التصور الثالث: أن عملية نفي النفي - بناء على التصور الثاني - لا تسير سيراً ميكانيكياً مطرداً، بل بشكل دائري، بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى ولكن بشكل أغنى وأفضل. فهل الحقيقة الموضوعية تصدق هذه التصورات الثلاثة؟

نقول في إجابة على هذا السؤال: إن تحليل الماركسيين لهذه النقلة الثالثة مأخوذ كما هو من تصور هيجل الذي إليه يرجع إبداع تصور هذه النقلات الجدلية الثلاث.

غير أن هيجل منطقي مع نفسه عندما يجعل من مخزن الوعي الإنساني، أو الوجود الذهني أداة لمشروع تطوير تحسيني جديد. فالوجود الذهني هو الذي يظل يطور في الشيء وينقله في تصاعد من حال إلى حال.

ولكن بأي منطق يلوذ ورثة هذا التصور من أئمة الفكر الماركسي، وقد أخرجوا هذه الحركة الثلاثية من نطاق الوعي والذهن، وجعلوها تبدأ من المادة وتنتهي إليها؟

فما أيسر أن يتساءل العقل الإنساني: من هذا الذي يخطط للمادة عندما تتحرك ضمن إيقاعاتها الثلاثة الديالكتيكية، ويحرص عليها ألا تسير إلا في طريق لولبي يتصاعد من حالة إلى أفضل منها، فأفضل منها، وهكذا دواليك؟..

ومن المعلوم أن جميع أئمة المادية الجدلية، ينكرون ظاهرة (العلة الغائية) في الكون أيما إنكار[١]، ولكنهم يذهبون مع ذلك في ربط حركات المادة وتطورها، بالغاية، مذهباً يجعلهم يقيمونها مقام الوعي الإنساني في أرقى نشاطاته الفكرية!..

ومع ذلك، فهل يؤيد واقع المكونات من حولنا هذه التصورات التي يراها الماركسيون؟ إنّ هذا ما يثبت العلم اليوم عكسه تماماً.

فمن المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك، أن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي، أثناء تحولها إلى إشعاع. ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه اليوم بآلاف الأطنان، فإذا عرفت أن الشمس هي التي تمدّ هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة، عرفت أن الخط البياني في سير الطبيعة عموماً، إنما هو خط منحدر إلى الأدنى، وليس متصاعداً في جملته، إلى الأعلى.

ومن المعلوم أيضاً، أن الطاقة إذ تتحول من شكل إلى آخر، إنما تتحول - غالباً - من الشكل الأعلى إلى الأدنى؛ أي من الأقوى

(١)انظر الدفاتر الفلسفية للينين: ٢/ ٥٧.

إلى الأضعف، إلا عندما تتحقق عوامل خارجية من شأنها أن تفعل العكس. فطاقة النور مثلاً أغنى من طاقة الحرارة، كما هو معروف. ومن السهل أن تتحول ألف وحدة من طاقة النور إلى ألف وحدة حرارية، وذلك بتوجيه مقدار من النور إلى سطح بارد أسود مثلاً، ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية إلى طاقة من النور مستحيل، فأين هو نظام الأطروحة فالطباق فالتركيب؟

ثم من المقرر أن ذرات الراديوم وغيره من المواد المشعّة تتفكك بمرور الزمن عليها، وتستحيل إلى ذرات من الرصاص والهليوم. وقد حاول العلماء أن يعلموا ولو على وجه التقريب المقياس الزمني الذي تتحول فيه كمية معينة من ذرات الراديوم إلى رصاص، ليتخذوا من كمية الرصاص الموجودة في مكامن المعادن المختلفة مقياساً يوضح عمر هذا الكوكب الأرضي إلى اليوم[1]، وما رأينا أن الرصاص والهليوم قد عاد كل منهما فتحول ذات يوم - ولو في ذرة واحدة منه - إلى الراديوم ذاته الذي انحدر منه، فضلاً عن أن يعود إليه بتركيب أغنى وأفضل.

وقل مثل ذلك في حياة الإنسان وجسمه، ومصير الخلايا، على الرغم من تجددها الجزئي، إذ لا تلبث أجهزة الجسم بأنسجته وخلاياه كلها أن تتقاصر عن أداء وظيفتها ثم تتفتت وتتحول إلى اضمحلال وموت، والقصة ذاتها تتحقق في النبات والأشجار وبيان ذلك واضح.

نعم إن خلايا الجسم وغيره تتجدد باستمرار، ولكن ضمن خط

(١) منهم العالم الجيولوجي الإنكليزي هولمز. فقد قام بدراسة تقديرية لكمية مختلف أنواع الرصاص الموجودة في مكامن المعادن، فخرج بنتيجة مفادها أن عمر الأرض يبلغ ٣ مليارات ونصف مليار، من الأعوام.

عام عريض يتجه بمجموعه إلى الركود والانمحاق، فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك اللولبي المتصاعد في هذه الظواهر الكونية كلها؟

ولا يخدعنك مثال الحنطة التي تتحول إلى نبات، ثم يتحول النبات إلى سنبلة ذات حبات كثيرة، فإن قانون الديالكتيك لا ينطبق في الحقيقة على هذا المثال البتة.

ذلك لأن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها، هي هي، في جوهرها، منذ أقدم الأزمان إلى اليوم. ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلّا رجوعاً دائرياً إلى أصلها ذاته، فأين هو الصعود اللولبي الناتج عن نفي النفي؟

وهكذا، فإننا لا نجد، على أعقاب هذه المناقشة الموضوعية أيّ مثال يسعف دعاة المادية الجدلية، في استخراج تصوراتهم الذهنية عن نفي النفي إلى ساحة الواقع المحسوس. وكل الذي استنجدوا به من الأمثلة لا يخرج عن تكلفات وحذلقات ينأى عنها كل من الفكر السليم والحقائق العلمية.

فإذا عدت، مع هذا، إلى الأمثلة التي افتتحنا بها نقاشنا لهذا الركن الثالث، وأكثرها من أوليات، بل كليات، القوانين الفيزيائية التي لم يعد فيها مراء اليوم، أدركت أن شيئاً من هذه الأركان الثلاثة للديالكتيك لا يعتمد على أي أصل علمي راسخ.

ولا ريب أن أهم أركانها هو هذا الركن الأخير: (نفي النفي). فإذا هشمته الحقائق العلمية الملموسة، فقد انقطعت مسيرة الجدلية في منتصف الطريق بل عند ثلثه الأول فقط.

نقد المقولات والمستلزمات

لو أحببنا أن نختصر البحث، لكفانا ما انتهينا إليه من إظهار بطلان ما سماه الماركسيون بقوانين الجدلية المادية، مؤونة البحث في مقولاتها ومستلزماتها. فإنه إذا ثبت بطلان قوانينها الأساسية، ثبت تبعاً لذلك بطلان مقولاتها ومستلزماتها.

غير أنا نفضل عدم الاكتفاء بهذا الإيجاز، اعتماداً على القانون العلمي القائل إن بطلان الملزوم ليس دليلاً قطعياً على بطلان لازمه دائماً. إذ إن وجود اللازم ربما كان مستنداً إلى أكثر من عامل واحد، فإذا بطل أحد تلك العوامل، فليس حتماً بطلان العوامل الأخرى.

لذا سنستعرض معظم هذه المقولات بالنظر والنقد، دون أن نأخذ بعين الاعتبار أي علاقة يفرض تصورها بين هذه المقولات، وأصلها الذي يسمونه قوانين الديالكتيك.

١- دعوى أن المادة أساس الموجودات وينبوع الحقائق

ترى ما هو الدليل العلمي الذي قدمه الماركسيون على صدق هذه المقولة؟ أي ما الذي قدموه من البراهين العلمية على أن الروح والفكر والإحساس، كل ذلك ثمار أنتجتها المادة؟

إن أدق ما قدّمته الماركسية من برهان علمي على هذه الدعوى إلى

الآن، هو أن الحياة تنشأ عن الحرارة، والحرارة بدورها تنشأ عن الحركة[1]؛ أي فالحركة + حرارة = الحياة.

ولكننا نقول: منذا الذي جمع هاتين الظاهرتين إلى بعضهما بهذه البساطة، أو بما شاء من التعقيد الكيميائي، فاستخرج منهما حقيقة الحياة؟

نحن لا نشك في أن كلّاً من الحركة والحرارة من أبرز خصائص الحياة. ولكن من المفروغ منه في قواعد المنطق، أن خواصّ شيء ما ليست تعبيراً عن الجوهر الذاتي له. فالماء مثلاً في حالة الغليان يتصف بكل من الحركة والحرارة، ولكن من الواضح أن جوهر الماء شيء آخر غير الحركة والحرارة.

الحركة والحرارة، وكل ما يعدّ من العناصر الأساسية للحياة، كالإيدروجين والكربون والآزوت والأوكسجين والفسفور والكبريت - هذه كلها لا يمكن أن يعبّر عنها بأنها منشأ الحياة، أو أن الحياة تتكون من مجموعها أو من تآلفها بشكل معين وإنما التعبير الصحيح أن الحياة، التي لا ندري جوهرها تتخذ من هذه العناصر مظهراً لها كالضياء الساطع على صفحة جدار، لا يمكن أن يكون الضياء هو صفحة الجدار ذاتها، ولكنها مظهر له وشرط لتجلّيه.

ومن أوضح الأدلة التطبيقية على هذا، أنه لو صح كون المادة أساساً ومصدراً للروح وما يتفرع عنها، إذن لاقتضى ذلك أن يكون الإنسان أسبق إلى معرفة الروح وحقيقتها منه إلى معرفة المادة التي هي أساسها؛ ذلك لأن العقل إذا أدرك أصل الشيء ومصدره فهو أحرى

(١) المادية والمذهب التجريبي النقدي: ٢٤.

أن يدرك بعد ذلك ثمراته وفروعه بجهد أقل وطريق أقصر. فهل أدرك إلى اليوم أحد من العلماء، وفي مقدمتهم أئمة المادية الجدلية حقيقة الروح والحياة؟

إن أئمة المادية الجدلية، يعلنون قبل غيرهم أن جوهر الحياة أمر كان و لا يزال خافياً مستعصياً على الفهم والإدراك. يقول إنجلز:

«إنه - يقصد العلم الطبيعي - لم ينجح بعد في إيجاد الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى، وفي الحقيقة أنه لم ينجح بعد في إنتاج الهيولى البسيطة أو الأجسام الآحينية الأخرى من العناصر الكيميائية، وبالتالي فإنه ليس في مكنة العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة»[١].

وينقل لينين مثل هذا الكلام عنه وعن فيورباخ في كتابه (الدفاتر الفلسفية) مؤيداً ومؤكداً[٢].

ولكن العجيب حقاً، أن إنجلز يعود بعد هذا الإقرار الذي خطه بكامل عقله ورشده فيقول: «.. سوى أن هذه الحياة يجب أن تكون نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية، ومهما يكن من أمر فلعل فلسفة الواقع تستطيع أن تقدم بعض المعونة في هذا الشأن»[٣].

فكيف يمكن أن تؤلف بعقلك بين هذين الشطرين من الكلام، وأنت ترى كيف يصفع كل منهما الآخر؟ إذا كان العلم ليس في مكنته حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئاً بخصوص أصل الحياة،

---

(١)أنتي دوهرنغ: ٩٠.

(٢)الدفاتر الفلسفية: ٢/ ٥٧.

(٣)أنتي دوهرنغ: ٩٠.

فاعتماداً على أيّ شيء جاء وجوب كونها نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية؟

قد يقال: إن العلم تقدم كثيراً من بعد عصر إنجلز ولينين إلى يومنا هذا، فلعل التقدم العلمي اليوم كشف الحجاب عما كان مجهولاً من قبل.. إلا أن الواقع أكد أن حقيقة الحياة ظلت إلى الآن مجهولة، على الرغم من التقدم العلمي المعروف، وعلى الرغم من المحاولات المستمرة للكشف عن جوهر الحياة والروح. ولعل من الخير أن نعيد هنا إلى الذاكرة خبر المؤتمر الذي عقده ستة من أئمة علماء الحياة في كل من الشرق والغرب، حول مائدة مستديرة في نيويورك عام ١٩٥٩ أملاً في الوصول إلى فهم شيء عن أصل الحياة ونشأتها على ظهر الأرض، أو إلى معرفة مدى إمكان إيجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي، وكان فيهم العالم الروسي (ألكسندر أوبارين) أستاذ الكيمياء الحيوية في أكاديمية العلوم السوفييتية. فلقد قرر المؤتمرون في نهاية اجتماعهم أن أمر الحياة لا يزال مجهولاً ولا مطمع في أن يصل العلم إليه يوماً ما، وأن هذا السر أبعد من أن يكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة.

٢- ملازمة المادة للحركة

وهذه المقولة من مستلزمات القول باستمرار صراع الأضداد في بنية المادة وأجزائها. فالمادة وإن ثبتت أمامنا ساكنة خامدة إلا أن لها في أعماقها حركة لا تهدأ.

ونحن نقول إن ثمة فرقاً بين قولنا: في أشياء المادة حركة تبعث على تغيير ظاهراتها، وهذا ما نجزم به، وبين قولنا: إن كل شيء من أجزاء المادة يتحرك ويتغير، وهذا تعميم خاطئ.

من المعلوم أن المادة تحتوي على الذرات وجزيئاتها من إلكترونات، وإذن فلا بد أنها تظل خاضعة للون من التفاعل الكيميائي. ومن هنا صح أن ننسب الحركة - بتعبير الإطلاق - إلى المادة.

ولكن هل نستطيع أن ننسب الحركة إلى كل أجزاء المادة أي بصيغة التعميم؟ هذا ما لا نملك أي دليل عليه، بل الدليل العلمي ينقض هذه الدعوى.

لو ذهبنا نقول إن كل ما في المادة يتحرك، لقلنا إذن: إن كل ما في المادة يتغير تبعاً لهذا التحرك. وإذن لاضطررنا أن نقول بأن الماهيات الكثيرة المختلفة في هذه المواد يجب أن تتمازج وتتحد، بحيث تنعدم الحدود الفاصلة بينها، فلا يستبين حجر من شجر أو حديد أو عظام ولحم.. إلخ.

ولكن الواقع المشاهد غير ذلك؛ فهنالك تغاير ثابت ملموس بين ماهيات الأشياء وجواهرها وذلك ليس إلا أثراً لما هو ساكن في بنية المادة وذراتها. إذ إن هذا السكون هو الذي أكسب كل شيء من أشياء المادة المتخالفة جوهره الخاص به.

ولو صح أن كل ما في المادة يتحرك، تحت سلطان الجدلية المزعومة، لكان علينا أن نرى كل ظواهر المادة وجواهرها ينسحق في رحى هذه الجدلية، فتذوب الفوارق بين الأشياء المختلفة التي ظلت منذ أقدم الدهور إلى الآن مختلفة، وأن تعود موادّ الكون كله بما فيها الإنسان إلى ما يشبه حساءً تمازج واختلط فيه كل شيء.

إن الماركسيين يلتزمون أمام هذه الحجة الدامغة ضد تصورهم هذا، بالقول بأنه لا يوجد في دنيا المادة شيء اسمه الماهية والجوهر أو أي

شيء ثابت يستوجب فصل نوع من أنواع المادة عن الأخرى فيقول لينين في مكابرة عجيبة:

«إن المادية الجدلية، تلح على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها، إنها تلحّ على انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة وعلى تحول المادة المتحركة من حالة إلى أخرى تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى، وهكذا دواليك»[1].

ولكن هل تزيل هذه المكابرة الإشكال؟ هل يذيب هذا الكلام شيئاً من الفوارق الذاتية القائمة بين أجناس المادة وأنواعها الكثيرة؟

ربما تجاهل الماركسيون هذه الفوارق، لعدم لمسهم إياها ومعرفتهم لها، فقالوا إن المادة ليست شيئاً أكثر من وجودها الخارجي المتمثل في ظاهراتها المتحركة المتغيرة فهذا بالنسبة إليهم هو الجوهر والماهية وكل شيء.

غير أن هذا التهرب أيضاً لم يحل من المشكلة شيئاً. إن ظاهرات المادة ليست أكثر من آثار وخصائص لها، وتسميتهم لها بالظاهرات أوضح اعتراف منهم بذلك فإذا كانت هذه الظاهرات آثاراً، فلا بدّ من اليقين بوجود المؤثر، كما لو قلنا إنها أشكال المادة، لا بد من اليقين عندئذ بوجود أرضية أو موضوع لهذا الشكل. أما عدم لمسنا له فلا يمكن أن يعود وحده بالنقض على حقيقة تم الإقرار بها، قل عنه إن شئت: الجوهر، أو الماهية، أو الأثير، أو الوسيط الساكن. ولكن ليس لك على كل حال أن تتجاهل واقعاً ملموساً لا مرية فيه.

ولكن تعال فانظر بعد هذا إلى هذا التناقض الحاد والاضطراب

---

(١)المادية والمذهب التجريبي النقدي: ٢٦١.

العجيب بين الماركسيين بصدد موقفهم من مشكلة الماهية والجوهر. لقد رأيت إنكار لينين بكل صراحة وشدة لكل ما قد يسمى ثابتاً أو جوهراً أو ماهية، وذلك في كلامه السابق. فاسمع ما يقوله الآن كل من بودستنيك وياخوت:

«يؤكد لنا العلم والنشاط العلمي أن للأشياء والمواد الموجودة في العالم جانبين؛ الجانب الداخلي الخفي عنا، والجانب الخارجي الذي هو في متناول إدراكنا الحسي» إلى أن يقولا: «فوراء تنوع الظاهرات العديدة يكمن الجوهر.. وهكذا ترون أن الجوهر تعبير عن الصلة الداخلية للعالم الموضوعي وأنه أساس تنوع الظاهرات. أما الظاهرات فهي مظهر للجوهر، أي الشكل الخارجي لتجليه، إن معرفة الجوهر يقتضي عملاً كبيراً ومعقداً يبذله العلماء.. إن اكتشاف الجوهر يتطلب دراسة علمية على أساس النشاط العلمي»[١].

ألا ترى أن الهجوم الصاعق الذي قام به لينين في النص الذي نقلناه عنه سابقاً، كأنه هجوم موجه ضدّ هذا الكلام وأصحابه الماديين الجدليين أنفسهم؟

فإذا أردنا أن نقف قليلاً مع هذا الكلام الثاني فإنا سنصل بلا ريب إلى النتيجة التالية:

أولاً - في دنيا المادة التي ندرسها جانب خفي عنا، لم ندرك بعد شيئاً منه. وهذا يعني أن حكم الديالكتيك لم ينفذ إليه بعد، ولا يدري شيئاً من قانونه وحقيقته.

ثانياً - يعترف هذا الكلام وجميع القائلين به أنّ معرفتنا بالأشياء

(١) الموجز في المادية الديالكيتكية: ١٥٦.

معرفة ضئيلة نسبية تتطلب مزيداً من البحث والتعمق، للتأكد من صدق ما وصلنا إليه وابتغاء الوصول إلى الكثير الذي لم نصل إليه بعد. وهذا ما يقرّ به لينين نفسه في غمار كلامه السابق.

وفي هذه النتيجة ما يدحض المقولة الوهمية ويبطلها، باعتراف أئمة المادية الجدلية أنفسهم.

٣- سرمدية العالم ووحدته

هذه أيضاً من مستلزمات الحركة الديالكتيكية عند أئمة المادية الجدلية، إذ ما دام العالم المادي هو وحده الذي ينبسط على ساحة الوجود، وما دام أن سلطان الحركة الجدلية هو الذي يسير هذا العالم وينميه ويطوره، إذن فالمادة لا بدّ أن تكون أزلية منذ فجر الوجود الذي لا فجر له، تتحرك - إلى ما لا نهاية.

ولكن فما هو الدليل المباشر على هذه المقولة بنظرهم؟.. دليلهم الأول هو أن «كوكبنا الأرضي هذا ليس إلا حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لا شواطئ له، والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليس الكيلو متر، وإنما ما يسمى بالسنة الضوئية، ويدرس علماء الفلك النجوم التي تبعد عنا مسافة مليار سنة ضوئية وأكثر، وهذا يعني أن الصاروخ الذي يسير بسرعة ٥٠ ألف كيلو متر في الساعة لا يصل إلى هناك إلا بعد آلاف وآلاف المليارات من السنين. فإذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير فذلك يعني أن الكون ليس له حدّ أو نهاية أو تخوم»[(١)].

دليلهم الثاني أن العالم لو قدّر أن له أولاً ابتدأ منه، لكان ذلك

(١) موجز المادية الديالكتيكية: ٥٠ و ٥١.

خدشاً في بناء الديالكتيك الذي يجب ألّا يخدش، ولرأينا أنفسنا ملجئين إلى الإيمان بضرورة وجود الخالق الذي يجب (من وجهة نظرهم) عدم صرف الفكر إليه سلفاً.

فلنناقش الدليل الأول بميزان المنطق العلمي:

لأن الصاروخ لا يبلغ ذلك النجم النائي، إلا بعد آلاف المليارات من السنين، كان العالم غير محدود بأي نهاية!.. ما هي العلاقة العلمية بين عدد مهما بلغ في كبره وضخامته، وحقيقة اللامحدود؟.

إن ضخامة العدد أمر نسبي، تراه أنت ضخماً عجيباً، ويراه غيرك لأمر ما مألوفاً صغيراً، فكيف يكون المحدود مهما بلغت ضخامته النسبية عنواناً دالّاً على أنه اللامحدود؟.

إن الذرات التي تحويها جبال الأمانوس أو الألب مثلاً، تزيد أعدادها على أضعاف تلك المليارات الضخمة التي ضرب صاحبنا المثل بها، ومع ذلك فإنّ أحداً لا يشك بأن سلسلة جبال الأمانوس محدودة.

وما صغر الذرة وكبرها إلا أمر نسبي، وما ضخامة هذه الجبال أو ضآلتها إلا أمر نسبي أيضاً، وما كثرة العدد أو قلته إلا أمر نسبي هو الآخر. إنما المهم أن طوقاً حقيقياً يحيط بهذه الذرات والكتل والأعداد كلها، لا يمكن أن يشك فيه أحد، ألا وهو طوق النهاية والمحدودية.

إن قصة انبهار هؤلاء الناس باتساع آفاق هذه المكونات، لهي أشبه بقصة جماعة من النمل الصغير جداً، تتحدث منبهرة عن ذلك الاتساع العجيب، لدنيا تلك الجبال التي لا تكاد الواحدة من تلك النمال تستطيع أن تقطع طرفيها إلا بعد آلاف آلاف السنوات الطوال.. فلئن

كان منطق تلك النمال في الاستدلال على لامحدودية تلك السلسلة من الجبال صحيحاً، فإن منطق أئمة المادية الديالكتيكية في الاستدلال على لامحدودية الكون صحيح هو الآخر.

أما مناقشة الدليل الثاني فتتلخص فيما يلي:

إن الحكم بسرمدية العالم استدلالاً بتصور الجدلية التي تحكم نظام الكون وحركته ليس إلا لوناً عجيباً من ألوان المصادرة على المطلوب. فمتى ثبتت حتمية الجدلية حتى تلحقها حتمية سرمدية العالم وأبديته؟

إن منطق هذا الاستدلال يتمثل في الإصرار على التمسك بتصور الديالكتيك أساساً لحركة الكون، سلفاً من ناحية، وفي الإصرار على الابتعاد عن كل تأمل من شأنه أن يلجئ إلى الإيمان بوجود الخالق من ناحية أخرى. وإذن فإن صحة كل أطروحة أو بطلانها تتوقف على مدى انسجام تلك الأطروحة مع تلك المسلّمتين أو عدم انسجامها معهما.

أي فمهما قيل عن منطقية الدليل ونصاعته العلمية على بطلان سرمدية العالم، فإنه يتحول إلى سفسطة لا قيمة لها إذا ما جابه هذا الدليل مقتضيات الفكر الديالكتيكي بشيء من النقد أو النقض، أو إذا ما جرّ صاحبه إلى ساحة الاعتراف بوجود الخالق عز وجل!..

ومن حقنا إذن أن نقول: إذا كان من حق الماديين المنكرين لوجود الخالق أن ينبذوا كل برهان علمي لا يؤيد إنكارهم هذا، فلماذا لا يكون من حق الموقنين بوجود الخالق أن ينبذوا هم أيضاً بدورهم كل برهان علمي لا يؤيد لهم هذا اليقين؟ وما هو القانون، أو من هو الحاكم الذي أعطى صلاحية هذا النبذ للماديين الجدليين دون غيرهم؟.. وبأي حجة علمية يمكن أن يردّ عليّ واحد مثل إنجلز

عندما أرفض أنا الآخر كل حججه التي يقابلني بها مستعملاً لذلك اعتذاره ذاته، بأن أقول: ولكنّ الإذعان لهذه الحجج يخضعنا لقانون الديالكتيك؟

على أننا ونحن ننكر هذا الأسلوب الذرائعي أيما إنكار من الماديين الجدليين ننكره من أي باحث حرّ يريد أن يصل بفكره إلى معرفة الحقائق على ما هي عليه. ومن ثم فإننا نأباه الإباء المطلق لأنفسنا أيضاً، ولا نرضى أن نزج أنفسنا فيه بحال من الأحوال.

ومن ثم فإننا نقول: إن كل عاقل متبصر يعلم أن القول بسرمدية العالم يجرّ إلى القول بتوالد سلسلة العلل من بعضها إلى ما لا نهاية، وهو أمر واضح الاستحالة والبطلان.

ثم إلى أين نفرّ بأنفسنا مما يقرره العلماء جميعاً من أن الطاقة تتلاشى، وأنها تظل أثناء تطورها في هبوط وانحدار؟ وأنت تعلم أن هذه الحقيقة الثابتة تتناقض ودعوى سرمدية هذا الكون مناقضة حادة.

والكلمة الأخيرة التي نقولها في نقض هذه المقولة، من وجهة نظر المنكرين لوجود الخالق أنفسهم: إن دعوى (السرمدية) هذه غوص إلى ما وراء أعماق أعماق الماضي، وانطلاق وراء كل غيوب المستقبل. فمن هو هذا الذي امتلك هذا الجهاز العجيب الذي مسح به أقصى تلك الأعماق الماضية إلى أقصى ما لا نهاية له من الغيوب المقبلة، ثم عاد منه بحصيلة علمية تقول: إن المادة سرمدية في وجودها.

إن كل ما نملكه في جعبتنا من الماضي السحيق الذي لا أوّل له والمستقبل اللا نهائي، هو (الجهل). أجل هو الجهل، وما كان الجهل يوماً ما دليلاً علمياً على شيء.

٤ - الوعي وظيفة الدماغ

من مستلزمات المادية الجدلية القول بأن الوعي والأفكار والتصورات الإنسانية، جميعها من ثمرات المادة، غاية الأمر أنها ليست من ثمرات أي مادة، وإنما هي ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ. فالفكر نتاج لنشاط الدماغ، الذي أحرزه خلال التطور التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة.

والفكر عند هؤلاء الماديين إذن، لا يعدو أن يكون انعكاساً لصور الأشياء إلى الدماغ، والتفكير ليس إلا إعادة لإنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن[1].

ونحن نناقش هذا التحليل العجيب لعملية الفكر والوعي من خلال النقاط التالية:

أولاً - ما الدليل العلمي على أن الفكر من نتائج الدماغ وثمرات نشاطه؟.. إن الماركسيين لا يعرضون أي دليل على هذه الدعوى سوى الاستناد إلى دعواهم السابقة بأن المادة هي كل ما في الوجود. وقد علمت أن هذه الدعوة منقوضة، وأنها باطلة بحكم استلزامها للتسلسل الذي ثبت بطلانه، فكلا الدعويين إذن ينتظران الدليل الخارجي المستقل عنهما. أما أن نجعل كلاً منهما سنداً للآخر دون أن يكون لمجموعهما سند خارجي فذلك خداع وتضليل.

ثانياً - سبق أن أوضحنا قانوناً كلياً هاماً في نظر أئمة المادية الجدلية، وهو تأثير تفاوت الكم في الكيف. فكلما تفاوتت كمية الشيء زيادة أو نقصاناً، تفاوتت تبعاً لذلك كيفيته زيادة أو نقصاناً.

---

(١) الدفاتر الفلسفية: ١/ ٣٢، والمادية والمذهب التجريبي النقدي: ٧٧، والقضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ١١، والمادية الديالكتيكية: ٢٥٥.

ونقول اعتماداً على قانونهم هذا: من المعلوم أن كمية المخ (الدماغ) في كثير من الحيتان قد تربو على خمس كيلو غرامات، على حين لا تتعدى في النملة جزءاً من خمسة وعشرين ألفاً من الغرام. وليس من إنسان يصدق أن الحوت أذكى من النمل بما يبلغ **١٢٥** مليون مرة.

ومن المعلوم أن كمية المخ عند الإنسان تبلغ في المتوسط **١٣٤٣** غراماً. وهي عند حيوانات أخرى كالفيل وبعض الحيتان أضعاف ذلك. وإذن فقد كان على هذه الحيوانات أن تكون ذات وعي يزيد أضعافاً مضاعفة على وعي الإنسان!.

ثالثاً - ما معنى قولهم: «الوعي ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ»؟

عبثاً حاولت أن أقف على المعنى العلمي لكلمة (عالية التنظيم)!.. من أين جاء هذا التنظيم العالي، ثم كان من حسن حظ الدماغ دون غيره؟ ترى ما الذي وضع الماركسيون أيديهم عليه من فوارق (التنظيم العالي) بين الدماغ وغيره؟ ثم ألا تستوقفهم كلمة (تنظيم) هذه التي هي مصدر نظّم ينظم؟.. إذا كان ثمة تنظيم فإن ثمة منظماً ولا ريب، ضرورة أنّ المصدر ثمرة للفعل، والذي يقرّ بوجود (التنظيم) المصدر، لا بد أن يقرّ (بالمنظم) الفاعل و(بينظم) الفعل، سواء نطق لسانه بهذا الإقرار أو لم ينطق.

إذن، فقد بقيت كلمة (مادة عالية التنظيم) لا مفهوم لها ولا فائدة منها، اللهم إلا محاولة الإسكات بها لمن قد يُسأل: فلماذا لا تحقق المادة وظيفتها هذه، حيثما وجدت، ولماذا لا يظهر هذا النشاط البديع لها إلا في رأس الإنسان، وإنما هو كغيره من المواد المتطورة؟

رابعاً - إنهم يحللون الوعي بأنه انعكاس صور الأشياء إلى الدماغ، أو أنه (وعلى حدّ تعبيرهم) إعادة إنتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن. ونقول نحن:

لئن كانت تلك هي حصيلة التأملات التي استغرق فيها الفلاسفة والعلماء والفنانون من أمثال أفلاطون والغزالي وأنشتاين وبتهوفن (أي مجرد انعكاسات وإعادة إنتاج للواقع على صفحة الذهن) فيالضحالة تلك الجهود المضنية التي لم تفعل شيئاً أكثر من أنها نسخت عن الواقع صوراً أخرى!.. ولست أدري لماذا ينعتون بالعباقرة والمبدعين، ولست أدري من هم أولئك السحرة أو الشياطين الذين غيروا وجه الأرض، وأبدعوا فيها كل جديد واخترعوا فيها كل ما لم يكن يطوله حدس أو وهم.

أبأداة ناسخة ومصورة فقط يناقش لينين خصومه المثاليين، ويناقش إنجلز خصمه دوهرنغ، ويتحدث ماركس عن فائض الإنتاج؟.. وبأداة ناسخة ومصورة فقط نتحدث الآن ويتحدثون عن العقل وكيفية الوعي؟ وهل بأداة ناسخة ومصورة فقط برع البارعون بالسفسطة والمغالطة والخداع ورسم أرباب السياسة والمطامح أمامهم (عللهم الغائية) المفضلة ثم شقوا إليها طريقاً من الفكر المضني والذهن المبدع؟

خامساً - إنهم يقررون بعد هذا كله، بأن الدماغ كان فيما مضى شيئاً عاجزاً عن الوعي شأنه في ذلك شأن بقية أجزاء الجسم الإنساني، ثم إن التفاعل الديالكتيكي اعتلج في داخله فأورثه مع الزمن الفكر والوعي.

ونقول: إذن فقد كانت الفرصة متكافئة مهيأة أمام كل جزء من أجزاء الجسم الإنساني وغيره، أن ينال هو شرف القيام بوظيفة الوعي

والإدراك، فما الذي قصر هذا الشرف على الدماغ وحده وبأي سبق تطوري كان هو المجلي في الميدان وكان هو المستحق بناء على ذلك للقب: مادة عالية التنظيم. وما لقانون الديالكتيك لم يعدل في الأمر، حتى جعل الأجزاء الأخرى من الجسم تتقاصر في مجال التطور الديالكتيكي، على حين أعطى أولوية الدفع للدماغ وحده؟ بل أين هو سلطان الديالكتيك على أدمغة الحيوانات الأخرى غير الإنسان (وهو هو المادة العالية التنظيم) لماذا تخلفت أدمغة الحيوانات فلم تقم هي الأخرى بمثل ما قام به دماغ الإنسان من الأنشطة الفكرية والعلمية التي قام بها؟

وأخيراً، نقول: إننا لا ننكر أن بين الوعي والدماغ صلة وثقى، وآية ذلك أن أي ارتجاج أو عطب يصيب الدماغ من شأنه أن يترك مثل ذلك في عملية الوعي والتفكير ولكن هذه الظاهرة لا تستلزم أن يكون الدماغ هو المنتج للوعي والفكر، إذ ليس بينهما أي لزوم عقلي، إذن فما النتيجة التي نصل إليها؟

النتيجة هي أن الدماغ منفعل بالوعي وليس فاعلاً له؛ أي إن الذي وضع في الإنسان هذا السرّ جعله يشرق على الدماغ وينعكس عليه. فسرّ الوعي آت من خارج الدماغ ولا ريب، كالروح هابطة إلى ذرات الجسد من خارجه، ولكن تجلياته تظهر فيه، كما تظهر تجليات الفكر على الدماغ على نحو لا يعلمه أحد من الناس اليوم وإنما يعلمه الله وحده.

٥ - السبب والنتيجة ظاهرتان طبيعيتان

يرى أئمة المادية الجدلية أن حركة الأسباب والمسببات، لا تتم

إلا ضمن سلطان الطبيعة. أي فلا وجود لما يسمى بظاهرة العلة الغائية بين الأسباب والمسببات، ذلك لأنه لا مكان للغاية ولا مسوّغ لها بالنسبة إلى عالم هو الطبيعة المادية بكل ما فيها من قابليات وإمكانات[١]، فالعلاقة بين السبب والمسبب إذن علاقة طبيعية حتمية.

فما هو الحق بالنسبة لهذا الكلام؟

أمّا أن لكل شيء يظهر في ساحة الوجود، سبباً دفع به إلى الوجود أو التطور، فهو حق لا ريب فيه، وإلا استلزم الأمر وقوع الرجحان بدون مرجح وهو باطل.

ولكن الذي يلفظه المنطق والعلم، هو القول بحتمية العلاقة التي نراها في الظاهر، بين ما نسميه سبباً ومسبباً، وبتعبير آخر: إننا ننكر القول بحتمية هذا الذي نسميه بقوانين الطبيعة أو نظامها.

وقد يعجب صاحب النظرة السطحية لكلامنا هذا، ويقول: ما زلنا نرى أن النار تحرق الأجسام القابلة للاحتراق، وأن الماء يتحول إلى بخار عقب الغليان، وأن الأجسام تسقط عمودياً إلى الأدنى تحت تأثير الجاذبية، وتنطلق أفقياً تحت تأثير القوة النابذة.. إلخ ولقد تبين من طول النظر والملاحظة أن العلاقة القائمة بين طرفي كل شيئين من هذه الأشياء علاقة مستمرة ثابتة. فلماذا لا تكون هذه الملاحظة استنباطاً لأسباب ونتائج حتمية قائمة في هذا الكون؟ ولماذا لا يكون هذا الاستنباط اكتشافاً لقوانين الكون التي يحكم نفسه بها، فتكون قوانين حتمية ثابتة لا تقبل الخلف؟

قبل أن أشرح لك الجواب عن هذا السؤال أذكّرك بالقاعدة المنطقية التي تقول (العلم يتبع المعلوم وليس المعلوم هو الذي يتبع

(١) انظر الدفاتر الفلسفية للينين: ١/ ٥٩.

العلم). ومعناها أنّ ما يستقر في ذهن الباحث المتعلم يجب أن يكون صورة أمينة صادقة للواقع الذي يتعلق العلم به، ولا يجوز أن يُحمل الواقع الذي يتعلق العلم به على اتباع ما يروق لصاحب العلم أن يراه ويقرره. ولو جاز ذلك لما كان للعلم أي ضوابط تحجزه عن الجهل. فالفكر إذن هو الذي يرصد واقع المادة والكون وحركتهما ويصفهما بأمانة وليس العكس.

فهذا معنى قولنا: «العلم يتبع المعلوم وليس العكس».

والمعلوم في المسألة التي نحن بصددها، هو العلاقة التي نراها بين سابق ولاحق؛ أي بين المتعاقبات من أشياء المادة والطبيعة. هذا هو المعلوم.

ويجب على علمنا المتعلق بهذه العلاقة، أن يقف عند الملاحظة التي أخذت بأمانة ودقة من الواقع، ألا وهي أن بين كذا وكذا صلة تعاقب واقتران ثابتين. ومهما استمرت المراقبة منا واستمر الثبات من الطبيعة على هذه الاقترانات، فلن يأتي ذلك بجديد على علمنا غير التأكيد المستمر، والتأكيد لا يلد معنى آخر جديداً.

فإن ساءلنا عقولنا، بعد هذه الملاحظة، مع تأكيداتها المستمرة: أفيمكن أن تنفصل هذه الأشياء عن بعضها، وأن يتخلف الثاني عن الأول، فيزول الاقتران أم إن من الحتم بقاء هذا كله على حاله وعدم الانفكاك بين تلك المقترنات؟ أقول: إذا ساءلنا أنفسنا هذا السؤال فلا ريب أن الجواب العلمي هو التالي:

إن ملاحظتنا الطويلة عن الكون وعلاقة الأشياء بعضها ببعض، لم تكسبنا إلا معرفة هذه العلاقة القائمة إلى الآن. أمّا ما وراء ذلك من

حتمية استمرار هذه العلاقة أو عدم حتميته، فشيء آخر يحتاج إلى استخراج أدلته، ومعرفة ما يقوله الكون في ذلك.

نعم، فإن الذي يملك أن يصف العلاقة المستمرة بين المقدمات ونتائجها، بأنها علاقة حتمية ضرورية، ليس أفراد الناس أياً كانوا، وإنما الذي يملك ذلك هو الطبيعة ذاتها، فأين هو قرار الطبيعة بحتمية هذه العلاقة؟

أرأيت إلى رجل، لاحظت أنه يفتح متجره كل يوم من الصباح إلى المساء، وراقبت هذه العادة لديه، فوقفت على ظاهرة الاستمرار والثبات منه عليها، ومضى عمر طويل على ذلك، أفتجيز لذهنك أن يزيد من عنده شيئاً على العلم بهذه العادة الثابتة المستمرة، وأن يقرر بناء على مجرد هذه العادة المستمرة أن ذلك الدأب منه قانون ضروري، غير قابل للانفكاك؟

إنني على يقين بأنك لا تجيز لذهنك أن يتبرع من عنده بهذا القرار الفضولي؛ لأن الرجل مهما طال به الأمد مستمراً على عادته تلك، يملك أن يخالفها متى شاء. وسواء أفرضت هذا المثال في تصرفات إنسان عاقل، أم في حركات كائن لا يعقل، فإن النتيجة سواء على كلا الحالين. ألا وهي أن استمرار العادة مهما طال، لا يتحول بذاته دون أي إضافة أخرى إليه، إلى قانون حتمي. وذلك هو الشأن فيما يتعلق بعلاقات الأشياء بعضها مع بعض.

نعم إن طول إلف العين والفكر لهذا الاقتران يُخضع كلاً من النفس والوهم لتصور حتمية هذه العلاقة والاقتران؛ ولكنه توهم نفسي يدخل في نطاق رد الفعل الشرطي، وليس له أي مستند علمي.

بقي أن نناقش إنكار الماديين لظاهرة (العلة الغائية) في الكون، فقد علمت أنهم يرون أنه لا مسوغ لتخيلها في عالم كل ما فيه هو الطبيعة المادية!..

وقد سبق أن عرفنا (العلة الغائية) أكثر من مرة، فلا داعي إلى تكرار التعريف بها. وحسبك أن تعلم أنها تتمثل في ظاهرة القصد المنطبعة على المظاهر الكونية المختلفة.

وقد بات من البدهيات التي لا تقبل أيّ ريب، وجود ظاهرة التناسق في كينونة الأجرام الكونية وحركاتها، وهذا التناسق لا ينشأ إلا عن تدبير وإرادة، كما يلاحظ كل إنسان عاقل تطابق الأشياء المتعددة بعضها مع بعض بحيث تتلاق هذه الأشياء بعضها مع بعض للتعاون من أجل تحقيق هدف لا تشاكس فيه. والحديث عن هذه الظاهرات التي لا مجال لأي ارتياب فيها حديث طويل لا نهاية له.

فما اسم هذا التناسق الذي تراه في علاقة أجزاء الطبيعة بعضها مع بعض؟.. اسم هذا التناسق ظاهرة التدبير التي تقضي بوجود مدبر، والتنظيم الذي يقضي بوجود منظم!.. والعالم الذي يتبين في عشرة أحجار متراصفة إلى جانب ثلاثة عمدان منتصبة آثار الصنعة ودلائل وجود أمة ذات حضارة وعلم ومدنية، لابد أن يتبيّن في الأمثلة التي لا تحصى والمنبسطة على اتساع رقعة هذه الدنيا، آثار صنعة لا يرقى إلى مثلها الذهن، ودلالة وجود صانع صنع فأحكم صنعه ودبّر فأتقن تدبيره.

والعجيب ممن يرى الوعاء وغطاءه المتسق معه، فيدرك أنهما من صنع مدبر نسق بين هذا وذاك، ثم يرى اتساق الأرض مع من عليها وما حولها، وتآلف حركاتها مع حركة الأفلاك الأخرى، فلا يريد أن

يدرك أن ذلك كله لا يمكن أن يتم على ذلك النحو من التناسق إلا بصنع مدبّر ألّف بين تلك الأشتات كلها!!.

فهذه الحقيقة الساطعة للأعين كلها، ينكرها الماديون الجدليون، ويبذلون في الصبر على إنكارها جهداً شاقاً من المكابرة والاضطراب.

وحسبك من الاضطراب العجيب، ما تراه في هذا النص للينين نقلاً عن فيورباخ في دفاتره الفلسفية:

«بالحقيقة، ما يدعوه الإنسان غائية الطبيعة، ويتصوره أو يفهمه على أنه كذلك ليس في الواقع شيئاً آخر سوى وحدة العالم، تناسق الأسباب والنتائج، أي في الحاصل التواصل أو الترابط الذي فيه كل شيء في الطبيعة يوجد ويفعل»!!..

ألا ترى إلى هذا الإنكار، الذي يتضمن هو نفسه نقض هذا الإنكار ودحضه بكل قوة؟.. إنه يقول: ليس ثمة غائية الطبيعة، ولكن فيه وحدة العالم وتناسق الأسباب والنتائج!.. وهل تبرز غائية الطبيعة في شيء أجلى وأوضح من وحدة العالم وتناسق الأسباب والنتائج كما يعترف لينين، وإلا فكيف اتحدت الطبيعة بدون موحد وتناسقت بدون منسق؟! ثم ما معنى تناسق الأشياء إذا لم يكن لما تسميه تناسقاً مصداق في خارطة الإرادة والفكر؟.

والأعجب من ذلك النص، هذا النص الآخر الذي وضعه مؤلفو المادية الديالكتيكية:

«إن دراسة الأسباب تساعدنا على فهم ظاهرة من أطرف ظاهرات الطبيعة، وهي **العقلانية** الموجودة فيها. حسب المرء أن يلقي نظرة خاطفة على العالم المحيط، حتى يكتشف فيه الانسجام والتتابع

المذهلين. إن العقلانية في الطبيعة تتجلى، مثلاً في تكيف الحيوانات والنباتات لظروف حياتها، للبيئة المحيطة بها».

عقلانية الطبيعة؟.. من أين جاءت هذه العقلانية؟ وما هي الحصيلة المجمعة في الذهن من كلمة: طبيعة؟ أهي الحجر والمدر والنجم والماء والهواء، فأين العقل الذي فيها؟ أم هي التناسق الهادف الذي ينبثق من وظائفها وآثارها؟ ولكنا إنما ندندن حول هذا نفسه، فهذا هو ما نسميه بظاهرة العلة الغائية، وهذا لا يمكن أن يكون هو العقل ذاته، وإنما هو ثمرة العقل أو ثمرة (التدبير) بتعبير أصح. ولقد رأينا التدبير وأجمعنا على اليقين به، فأين المدبر؟ وكيف يتصور وجود تدبير بدون مدبر أو وجود إرادة بدون مريد؟!..

والآن، ما هو دفاع الماركسيين عن أنفسهم حيال هذا الذي أوضحناه؟

إن دفاعهم عن أنفسهم يتمثل في حجج ثلاث يحتجون بها:

الحجة الأولى: أن ما نراه من مظاهر التناسق والنظام في الكون، ليس إلا ثمرة مصادفات متكررة استمرت تتقلب على أوجه شتى ملايين السنين، حتى أخذت أخيراً هذا الشكل الفريد المتناسق.

والجواب عن هذه الحجة العجيبة والطريفة حقاً، أننا نقول: إن صاحبها يقيم تصوره لهذه المصادفة على أدق معاني التنظيم الإرادي، من حيث يحاول جاهداً أن يفرّ منه!..

أي عشوائية تلك التي تتربص بتقلبات الطبيعة، حتى إذا صادف أن تجمعت أشياء متناسقة بعضها إلى بعض لتحقق ثمرة مفيدة، بادرت إليها فاحتفظت بها بعيداً عن رياح التقلبات أن تمسها ثانية فتفسد من

تناسقها، ثم عادت هذه العشوائية تراقب الأمر ثانية، حتى إذا تحققت المصادفة السعيدة مرة أخرى، وبدأ التناسق في طائفة أخرى من الأشياء، عمدت فالتقطتها وضمتها إلى مثيلاتها السابقة، وهكذا.. حتى تنظم رياح العشوائية أشياء الكون كلها، مجموعة إثر أخرى، حيث يتجمع الكل أخيراً في مكان أمين لا تطوله بعدئذ يد تلك الرياح أن تعود فتفسد نظامه ثانية!!..

أي تنظيم إرادي يمكن أن يتمثل في أدق وأرق مما تفعله هذه العشوائية المتبصرة المدبرة؟!..

أما العشوائية التي هي العشوائية حقاً، فلا يمكنها أن تتمخض عن هذا النظام المتكامل، ولو امتدت أمامها الفرصة ملايين السنوات الأخرى؛ لأن المصادفات النادرة التي قد يتحقق بها تناسق جزئي لابد أن تكرّ هي نفسها ثانية عليه بالنقض والإفساد. ثم إن رياح العشوائية لا يمكن أن تتوقف لدى تكامل التنظيم (على فرض إمكان وقوع هذا المستحيل) إذ أي شيء هذا الذي يجعل رياح التقلب تنهي مهمتها وترفع يدها عما كانت تعبث به؟

الحجة الثانية قولهم: لو كانت ظاهرة التنظيم في الكون تستهدف غاية سخرها لها مدبر حكيم كما تقولون، إذن لما أُنفِق على هذا التنظيم وتكامله آلاف بل ملايين السنين، فإن ذلك المدبر الحكيم كان قادراً على خلق هذا النظام المتكامل مع خلقه للأشياء ذاتها.

والجواب أنهم إن كانوا يريدون بتدرج النظام الذي امتد أحقاباً، ما يقال عن عمر الأرض وتطورها والأزمان التي تدرجت خلالها، فإن ذلك لا يعود بأي نقض على ما نقول، بل هو ليس مما نحن بصدده إطلاقاً.

إننا نتكلم عن ظاهرة التوازن والتناسق الواضحة بين الأرض وطبيعة الإنسان والحيوانات التي تعيش فوقها، وهذا ما نجزم جميعاً بثبوته منذ أن وجدت الحياة الإنسانية على ظهر هذه الأرض. أي فالإنسان وجد نفسه (منذ فجر حياته التاريخية) يعيش على مهاد متوازن مع وضعه الطبيعي، متناسق مع جميع حاجاته من أجل استمرار الحياة.

أما قبل أن يوجد الإنسان، فلا ريب أنه كان لنظام الأرض مفهوم آخر يتفق والحالة التي كان يمرّ بها، وينسجم مع الكائنات التي كانت موجودة فوقها. وهذه الحقيقة ذاتها من أبرز معاني التنظيم الذي نتحدث عنه بمعناه الكلي، بحيث لو كانت صفات الأرض التي نراها اليوم موجودة هي ذاتها قبل وجود الإنسان أو الحيوانات المشابهة له فوقها، لكان ذلك خدشاً لظاهرة العلة الغائية التي نتحدث عنها، ولفاحت منها رائحة شيء من العشوائية.

أما إن كانوا يقصدون بالتدرج الإنسان ذاته، لاسيما مزية الوعي والتفكير فيه فمنذا الذي قرر تدرج ظهور الوعي فيه على امتداد الأحقاب غير الماديين أنفسهم؟

قرروا ما يشاؤون، ثم استدلوا بقرارهم على ما يشاؤون، ثم راحوا يحتجون على الآخرين بقراراتهم هذه التي هي منهم وإليهم!.. فأي عاقل من الناس يقبل منهم إلزاماتهم هذه، وهي إن كانت حجة فليست حجة إلا عليهم وعلى تهافتهم؟..

الحجة الثالثة: تتمثل في تفتيشهم الدائب عن ظاهرة لا يستبين لهم فيها، أو حتى للعقل البشري أيضاً، وجه الحكمة والتعليل، حتى إذا ما عثروا على مثل هذه الظاهرة، اتخذوا من جهلهم بوجه الحكمة فيها

دليلاً على بطلان ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون كله، وشطبوا بجهلهم هذا على كل المظاهر التي تفور بها الطبيعة الناطقة بمعنى التدبير والعلة الغائية.

تلك هي حجة إنجلز ولينين عندما سخرا من القائلين بظاهرة الحكمة والعلة الغائية في الكون، لقد كانت حجة كل منهما في إبطال كل المظاهر التي تنطق بالحكمة والتدبير، في ملايين المكونات، قوله: إذن فالقطط خلقت من أجل أن تبتلع الفئران، والفئران خلقت من أجل تبتلعها القطط، والكل شاهد على حكمة الله!..

إن هذه المحاكمة الساخرة، تشبه ما لو قال: إذن فالنبات والأعشاب خلقت لتسفيها الرياح، والرياح خلقت لبذر بذورها في أماكن جديدة من الأرض[1].

وما دام الرجل جاهلاً أو متجاهلاً للفائدة التي يحققها النبات، وللفائدة من تسلط القطط على الفئران، كأي نوع من الحشرات أو الحيوانات الأخرى، سلط بعضها على بعض، في تنسيق وطبق غاية يدركها علماء هذا الشأن - فإن له أن ينكر الشمس الساطعة وألّا يجيب على شيء من ملايين الأمثلة التي يزدحم بتعدادها الكون، والتي تنطق بأجلى براهين الحكمة والتدبير في الخلق، وأن يجعل من الإناء غطاء للسماء، ثم يمضي وقد انتهت المشكلة، وقضى على خرافة ظاهرة الحكمة والتدبير في الكون!..

ولكن ماذا يفعل إنجلز ولينين، وقد أصاب كل منهما برشاش سخريته هذه، أشياعه الذين يلفتون أنظارنا إلى **عقلانية الطبيعة**، تلك

---

(١) من الواضح أن من مهمة النباتات على اختلافها التنسيق بين غاز الأوكسجين وغاز ثاني أكسيد الكربون في الجو.

العقلانية التي تتجلى في وحدتها وتناسقها وانسجام أشيائها بعضها مع بعض؟

نقول بعد هذا لإنجلز وأنصاره: إن فائدة اليقين بوجود ظاهرة الحكمة والتدبير في المكونات كلها، هي تسليم العقل بأن ما لم يكتشف الإنسان وجه التدبير فيه بعد، منطو على الحكمة ذاتها. إن لم يتبينه العقل الإنساني اليوم، فسيتبينه غداً. ولئن لم يتبينه البتة فإن ذلك لا يعود بالنقض على وجود حكمة ثابتة واضحة للعقول والأذهان كلها!.. من الواضح أن ظهور الحكمة والتدبير هنا، دليل على جهل الإنسان بنظير تلك الحكمة هناك. وليس جهله بالحكمة الخفية هنا دليلاً ينقض ما تم وجوده هناك.

وهكذا فإن إنجلز مهما أراد أن يجعل من جهله بالحكمة من خلق القطط والفئران دليلاً على بطلان ظاهرة الحكمة والعلة الغائية في الكون، فإن جهله هذا لن يكون دليلاً على أكثر من جهله، ولن يعود بشيء من النقض على الحكمة المتجلية الساطعة في مملكة النحل أو جماعة النمل أو عالم الحشرات أو الطيور مثلاً، أو على عموم الحكمة الواضحة في سلوك الحيوانات كلها. تلك الحكمة التي يسميها غوستاف لوبون في كتابه: الأفكار والعقائد: (المنطق البيولوجي).

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

المادية التاريخية

دراسة ونقد علمي

أولاً - التعريف بالمادية التاريخية

ليست المادية التاريخية في واقعها الفكري، أكثر من محاولة لتطبيق دعوى الجدلية المادية وتصور سير المكونات كلها بموجبها، على قصة المجتمع الإنساني وتطوراته فوق هذه الأرض.

ولعلها هي الغاية التي أقيمت الفلسفة المادية (الجدلية المادية) سبيلاً فلسفياً إليها؛ إذ القصد الأخير من ذلك التفسير الذي فسروا به حركة المادة وتطورها، أن يصبغوا بذلك التفسير سائر المجتمعات الإنسانية، بدءاً من فجر ظهورها إلى ما لا نهاية له، بحيث يتاح لهم أن يفرضوا نظريتهم الاجتماعية والاقتصادية التي أفاض في بيانها ماركس في كتابه (رأس المال)، على سير تلك المجتمعات، وأن يوهموا الناس أن خضوعها لتلك النظرية أمر حتمي لابدّ منه، بناء على ما استقر لديهم من خضوع المجتمعات الإنسانية لنظام الجدلية المطبقة على دنيا المادة والطبيعة، وهو خضوع من شأنه أن يسيرها طبقاً للنظرية الماركسية ولاسيما في شؤون المال والاقتصاد.

فكيف تطبق المادية الجدلية على سير التاريخ الإنساني من وجهة نظر الماركسيين؟ يقولون في بيان ذلك ما خلاصته:

إن التاريخ بكل ما يتضمنه من أفكار وعلوم وآداب واقتصاد وفنون ودين، ليس إلا من نتاج الحياة والفكر، وقد ثبت - من وجهة نظرهم - أن كلاًّ منهما ليس أكثر من نتاج المادة، كما قد مرّ بيانه.

وإذن، فلا بد أن تخضع حركة التاريخ الإنساني للقانون ذاته الذي خضعت له حركة المادة في أطوارها وتقلباتها، ألا وهو قانون صراع الأضداد في جوهر الشيء ذاته، بدءاً من الأطروحة البسيطة، إلى الطباق، إلى التركيب، وهكذا دواليك.

فما هي الأطروحة في قصة حركة المجتمع الإنساني ونشأته؟

إن الأطروحة الأولى في تاريخه ليست شيئاً أكثر من قوى الإنتاج ووسائله. ومعلوم أن وسائل الإنتاج بدأت في أطوارها التاريخية الأولى بأدوات بسيطة، كالفأس والحجارة ونحوها.

فقوى الإنتاج التي يملكها الإنسان، ووسائله التي استفادها من الطبيعة، أرغمت الناس على الدخول في علاقات إنتاجية متبادلة. وكان ذلك مؤشراً زمنياً سجل بدء الصراع الإنساني طبق القانون الديالكتيكي ذاته، من أجل العيش وتطوير أسباب الرفاهية في الحياة.

فالأطروحة هنا إذن، هي وسائل الإنتاج البدائية، وما يتبعها من علاقات بين الناس تدور حول هذه الوسائل، تطويراً لها واستفادة منها.

ومع مضي الزمن تزداد وسائل الإنتاج تقدماً وتعقداً، مع بقاء العلاقات الإنتاجية بين الناس متخلفة كما هي؛ أي قائمة على الملكية

الجماعية تحت سلطان العشيرة والقبيلة. وبذلك تظهر بذور التناقض والصراع، بين وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج في أحشاء هذه الأطروحة، حيث لا يلبث أن ينفجر أخيراً هذا الصراع بظهور النفي الأول: (الطباق).

والنفي الأول هنا، هو ظهور الإقطاع، في ظل الملكية الفردية التي تقضي بدافع الصراع المذكور على أشكال الملكية الجماعية القديمة. وتشترك عوامل اقتصادية كثيرة في إثارة هذا الصراع وإبراز دور الإقطاع على أعقاب الملكية الجماعية لا مجال لشرحها في هذا الصدد.

إلا أن هذا الطور الجديد للملكية، ما يلبث أن يحمل هو الآخر في أحشائه بذور نقيضه، حيث تترعرع وتنمو سيراً نحو قفزة أخرى يتحقق فيها نفي النفي (التركيب).

إذ تظهر في ظل الإقطاع طبقة المستعبَدين والمستَغلين الذين يستعبدهم الإقطاع. وفي هذه الأثناء يظهر في المجتمع رأس المال التجاري متجمعاً هنا وهناك، وهو يعني ظهور الطبقة البورجوازية (صغار التجار وأصحاب رؤوس الأموال) التي تبحث عن كادحين متحررين من نير الإقطاع، للتعاون معهم في إنشاء ورشات عمل وحرف ضخمة، فتوحد المصالح بين هاتين الطبقتين ضد الإقطاع. وما هو إلا أن تحين اللحظة المناسبة للقفزة التالية، حيث تثور البورجوازية بمعونة الجماهير من الكادحين والمستعبدين، على سيطرة الإقطاع. فيكون ذلك إيذاناً بتحقيق نفي النفي (التركيب) إذ يزول الإقطاع، وتعود الملكية إلى حالتها السابقة العامة، ولكن في تركيب أغنى وأفضل وأكثر انسجاماً مع تطور قوى الإنتاج ووسائله، ويسود المجتمعَ رخاءٌ إلى حين من الوقت.

إلا أن هذا التركيب ذاته ما يلبث أن يصبح أطروحة يتولّد عنها طباق ثم تركيب جديد يكون أسمى وأغنى من هذا التركيب الأول.

إذ تحل البورجوازية مع الزمن محل الإقطاع، وتقوم بما كان يقوم به سلفها من الاستعباد والاحتكار، وامتلاك جهود المستضعفين، من جراء عوامل كثيرة مختلفة لا مجال في هذا المقام لسردها، فهذا هو النفي الأول[1].

ويعود التناقض مرة أخرى، وهو الآن بين البورجوازية التي تحولت إلى رأسمالية جشعة والطبقة الكادحة المستعبدة التي كانت ذات يوم درعاً لها. وفي اللحظة المناسبة يحلّ عصر الانتقال إلى التركيب الجديد، ألا وهو عصر الشيوعية المطلقة، الذي يبدأ بمرحلة بناء طويلة الأمد. حيث تتحقق خلال ذلك تحولات في الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والسياسية على أساس هذه النقلات الجدلية ذاتها.

ويكون مفتاح ذلك الثورة الاشتراكية التي تقودها الطبقة الكادحة، والتي تنتهي بإقامة دكتاتورية البروليتاريا، لتتولى بدورها تسيير الثورة الاشتراكية نحو مصيرها الحتمي ألا وهو الشيوعية المطلقة.

وعندئذ تذوب الفوارق الطبقية نهائياً، ويتم إنقاذ البشرية من الظلم الاجتماعي، وتتوطد دعائم السلم والعمل والحرية لكل الشعوب، وتزول الحاجة إلى قيادة الدولة ورقابتها، فتنتهي الدولة نفسها وتزول دكتاتورية الطبقة الكادحة. وعندئذ تهدأ حركة التاريخ البشري بعد طول سير وصراع، حيث يلقي التاريخ عصاه في ظل الشيوعية الوارفة.

---

(١)انظر أنتي دوهرنغ: ١٥٥ - ١٥٨، وانظر رأس المال: الكتاب الأول، ٣/ ٣١٠ فما بعد.

وهكذا يطبق الماركسيون الجدلية المادية بقفزاتها الثلاث على سير التاريخ الإنساني بالطريقة التي رأيناها.

ومن مستلزمات هذا التطبيق تصورات كثيرة يتبناها الماركسيون نجملها فيما يلي:

١-كل ما قد ظهر في تاريخ البشرية من أفكار وعلوم وأخلاق وفنون وآداب إنما أثاره الصراع بين الناس من أجل المادة والعيش. فقد كان لابدّ أن يظهر ذلك كله كأسلحة ودروع في معركة التناقض بين الأطروحة والطباق والتركيب.

٢-ومن ثم فإن كل ما تزخر به الحياة والمجتمعات الإنسانية من معتقدات وأديان ومشاعر وجدانية، لا تنبثق عن أي حقيقة ذاتية مطلقة، بل هي أمور نسبية تتبع متطلبات السعي والصراع الإنساني في سبيل الإنتاج والسيطرة على وسائله.

* * *

وبعد، فتلك خلاصة وافية دقيقة للمادية التاريخية، كما هي في ذهن أئمتها ودعاتها وقد اتضحت صلتها بالمادية الجدلية، وعرفت أن هذه الثانية ليست إلا تطبيقاً اجتماعياً، لما سبق أن اعتبره الماديون الجدليون أساساً وقانوناً لحركة الطبيعة وتطورات المادة.

وبوسعنا الآن أن نشرع في مناقشة هذه التصورات طبقاً لموازين العلم المجردة، على أن بوسعنا، لو سلكنا مسلك الإيجاز، أن نقرر سلفاً بطلان هذه التصورات التي تسمى بالمادية التاريخية، من أساسها. لأنها انعكاس لتصورات المادية الجدلية التي كشفنا عن

بطلانها في كل خطوة من خطواتها أو زاوية من زواياها، فإذا بطل الأصل المستنَد إليه، فقد بطل الفرع المقام عليه.

ولكنا نؤثر أن ننظر (بقطع النظر عن كل هذا الذي مضى بيانه) في قيمة هذه التصورات: أحقاً أن سلطان المادية الديالكتيكية منبسط حتى على الواقع التاريخي، وأن سائر الأحداث الإنسانية مقودة بزمام الجدلية من الأطروحة، إلى الطباق، فالتركيب؟ وأن هذه الأحداث كلها دائرة تماماً، كحمار الرحى، حول محور واحد، ألا وهو الإنتاج ووسائل الإنتاج؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي بإذن الله.

* * *

ثانياً - نقد المادية التاريخية

أولاً - معضلات في طريق الربط بين المادية الجدلية والمادية التاريخية

أوضحنا، ونحن نشرح بأمانة ودقة معنى المادية التاريخية وصلتها بالمادية الجدلية، أن الماركسيين يؤكدون ضرورة انطباق القوانين المادية الجدلية على التاريخ الإنساني كله. فالنشاطات الإنسانية خاضعة لجدلية الأطروحة والطباق والتركيب، كخضوع الخلايا الجسدية لها تماماً، بالطريقة التي تم بيانها في الصفحات الماضية.

وأمام دعوى هذا الانطباق الحتمي الذي لا بد أن يخضع له الإنسان، تبرز معضلات هامة تقف في وجه هذا الانطباق، وتكشف عن وجود فجوة كبرى تفصل المادية الجدلية عن واقع التاريخ الإنساني وتمنعها عن أن تسلك أي سبيل موصل إلى الهيمنة على

المجتمعات الإنسانية كما يحب الماركسيون أن يتصوروا. هذا على فرض أن المادية الجدلية حقيقة ثابتة، وأننا لم نكشف عن بداهة زيفها وبطلانها.

وإليك تلخيصاً لهذه المعضلات:

المعضلة الأولى: إذا كان السبيل إلى فهم الحتمية والضرورة بالنسبة للمادة الجامدة، سبيلاً قريباً وميسراً، بسبب كون المادة تعاني من عجز مطلق بالنسبة للشعور بالإرادة والحرية، فإن السبيل إلى فهم هذه الحتمية والضرورة بالنسبة للسلوك الواعي الذي يتمتع به الإنسان، سبيل شاق وبعيد، بل هو سبيل مقطوع كما ستجد.

لقد أصغيتَ آنفاً إلى الحتميات والضرورات التي لابد أن يخضع لها سير الإنسان حتى يتم انقياده لمقتضيات الجدلية الحتمية التي فرضت سلطانها من قبله على المادة الجامدة، ورأيت كيف أن المجتمع الإنساني محكوم عليه أن يلتزم في سيره المراحل الجدلية التي رسمها له الماركسيون، بإيعاز من سلطان المادية الجدلية وتفويض منها، وأنه لا يمكن أن يحيد عنها، بل لابدّ أن يكون في سيره أميناً على منهاجها ملتزماً سبيلها.

إن كلاًّ منا لابدّ - وقد أصغى إلى ذلك البيان - أن يعود إلى نفسه، بوصفه واحداً من المجموعة البشرية التي يتكون منها التاريخ الإنساني، فيتساءل: أين يكمن سلطان هذه الحتمية من نفسه وكيانه؟ ولا ريب أن أحداً منا لن يصدق بأنه مضطر إلى أن يسلك بمحض اختياره سلوكاً معيناً، إذا أصغى إلى دخيلة نفسه، وتأكد من الحرية التي يتمتع بها، ولاحظ أنه ليس محاطاً إلا بتلك النظم القسرية المنبثقة عما يسمونه بالطبيعة؛ أي يشعر بكامل إحساسه أنه ليس مضطراً إلى

أن يسلك في أي من أموره الفكرية والمعيشية المختلفة سبيلاً غير التي يختارها له وعيه وانبعاثه الإرادي الخاص به.

وأنت تعلم أن الحتمية التي يفرضها الماركسيون في هذا الصدد، حتمية داخلية تنبثق من داخل الوعي الإنساني، بزعمهم، وليست حتمية آتية من قسر خارجي.

يحاول الماركسيون أن يجيبوا عن هذا الإشكال بقولهم: إن طبيعة الضرورة التي يشعر بها الإنسان، تنبثق من داخل وعيه، وتنمو خلال ممارسته لحريته، إذ ينتقل من تجربة إلى أخرى، بسائق من حريته ثم يكتشف أخيراً الخط الضروري الذي لابد من التزامه، بين سائر الخطوط التجريبية الأخرى التي مرّ بها[١].

ولكن هل حلّ هذا الكلام من المعضلة شيئاً؟

إن المعنى السليم لهذا الكلام، هو أن الوعي الإنساني يهدي صاحبه إلى السلوك الذي يجب أن يلتزمه، ابتغاء سلامة الوصول إلى الأهداف التي وضعها بمحض اختياره نصب عينيه.

إذن فإن كلاًّ من وعيي وحرّيتي لا يمكن أن يفرض عليَّ سلوكاً ما، إلا اعتماداً على رغبة سابقة مني تعلقت بغاية وهدف. وبهذا المعنى تصح الأمثلة التي يضربها بليخانوف، ليؤكد لنا وجود معنى الضرورة ضمن نطاق الحرية ذاتها، وهي قوله: العمل الإضافي لابدّ منه إذا أردت تجميع وفر لشراء الدار، والحصول على بطاقة طائرة لابد منه إذا كنت أرغب في السفر إلى أوربة، والسفر إلى المحافظات لابدّ منه إذا كنت حريصاً على جمع الديون.

---

(١)انظر أنتي دوهرنغ لإنجلز: ١٣٧، والقضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف: ٩٧.

أجل.. هذه كلها ضرورات تنشأ ضمن الحرية ذاتها. ولكن أيهما القطب الثابت وأيهما المتحرك التابع؟ إن كلّاً من الرغبة والحرية هو القطب الثابت، على حين تذهب الضرورة وتأتي تبعاً لهما. إذ لولا رغبتي الشخصية في شراء الدار لما شعرت بضرورة العمل الإضافي، ولولا رغبتي في السفر إلى أوربة لما نشأت لديّ ضرورة الحصول على بطاقة الطائرة.. وهكذا كلما كانت الضرورة منبثقة من داخل الشعور، فإنها لا تنشأ إلا تبعاً لرغبة وحرية صحيحتين، ولا يعقل إطلاقاً أن ينبع في كيان الإنسان شعور داخلي بالضرورة من لا شيء، حتى الحاجات العضوية التي لا غناء للإنسان عنها، لا يمكن أن تنشأ لديه الضرورة الدافعة إليها بمعزل عن الإرادة والرغبة؛ كالرغبة في توفير الراحة والإبقاء على سلامة الجسم، ونحو ذلك، فإذا كان هذا الكلام واضحاً، فإن القول بأن الحتمية التاريخية النابعة من حتمية تصارع الأضداد تفرض على البرجوازيين أن يتحالفوا مع الطبقة الكادحة للقضاء على الإقطاع، في مرحلة معينة من التطور الذي تنتهي إليه علاقات الإنتاج- هذا القول لا يمكن أن يقبله أي فكر موضوعي حرّ، إذ هو يتناقض بشكل حاد مع الكلام الذي ذكرناه عن معنى الضرورة الداخلية في حياة الإنسان الذي يملك كامل حريته وإرادته.

إنني قد أفهم هذه الضرورة بالنسبة لمادة جامدة خاضعة لسنّة كونية، أو لما يسمونه بالحتمية الديالكتيكية، وقد أفهم مثل هذه الضرورة ذاتها بالنسبة للحركات والتقلبات القسرية التي يخضع لها الإنسان. أما أن أفهم وجود ضرورة داخلية تنبثق من الكينونة الإنسانية، تحمله على سلوك ما، دون أن يكون لإرادته الحقيقية عليها من سلطان، فذلك ما لا يستطيع أحد من الناس أن يورثني أي قناعة

به. بل ما أظن أن الماديين الجدليين أنفسهم يملكون أي تصور حقيقي لذلك.

على أن الأمر لا يعدو إحدى حالتين: إما أن يرى البورجوازيون أنفسهم مسوقين بشكل لا إرادي إلى الثورة ضد الإقطاع، بسائق الضرورة التاريخية كما يزعمون، فلا ريب أن الثورة محكوم عليها حينئذ بالخيبة التامة، لأن الثورة المضادة من الإقطاع ستنشب وفقاً لإرادة واعية سليمة. وطبيعي أن ينتصر العمل الإرادي الحر على الحركة العشوائية التي اهتاجت تحت تأثير من هذه الضرورة التاريخية وحدها.. وإما أن يفكر البورجوازيون في الأمر، ثم يصدروا قرارهم بملء رغباتهم وإرادتهم، ثم تقوم ثورتهم على الإقطاع بناء على ذلك، فلعل النجاح يكون حليفهم، ولكن أين هي الحتمية والضرورة التاريخية التي لا مفر منها والحالة هذه؟!..

المعضلة الثانية: أننا عندما نقرر حتمية خضوع التاريخ والمجتمع لتلك المسيرة الجدلية، فإن حتمية هذا الخضوع يجب أن تكون شاملة بمعنى واحد لفئات الناس وطبقاتهم جميعاً، أي لابد أن يستشعر هذه الضرورة ويوقن بها، بطريقة واحدة، كل من طبقة الكادحين والبورجوازيين والرأسماليين والإقطاعيين على حد سواء.

ذلك لأن المجتمع الإنساني مؤلف من عضوية هؤلاء جميعاً، ولأن التاريخ الإنساني تاريخهم جميعاً، فإذا كانت تقلبات المادية التاريخية حتمية تاريخية في حياة الإنسان من حيث هو، فإن السبيل الذي تنفذ منه هذه الحتمية إلى مشاعرهم وأفكارهم ينبغي أن تكون سبيلاً واحدة إليهم جميعاً، كشعورهم جميعاً بحتمية الطعام لاستمرار الحياة وحتمية النوم لاستعادة النشاط.

ولكن هل استقبل الناس جميعاً قرارات حتمية (المادية التاريخية) بشعور متكافئ على هذا النحو؟ وهل غرست حتميتها في مشاعرهم جميعاً بطريقة واحدة؟

لا شك أن الأمر لم يكن، ولن يكون، البتة على هذا المنوال.

أما طبقة (البروليتاريا) فإنما يتم إقناعها بهذه الضرورة عن طريق استثارتها إلى ما يمكن جلبه من المنافع والمكاسب من الآخرين. وتتم هذه الاستثارة بإيقاظ العوامل والدوافع النفسية الملائمة خلال منهاج تربوي تؤخذ به هذه الطبقة مدة قصيرة أو طويلة من الزمن، كما تتم بواسطة تنبيه إحساسها بقدر كبير من الحسد والحقد تجاه الآخرين، وبإقناعها بأنها تملك أسباب الغلبة والانتصار عليهم. فإذا وجدت لديها هذه المثيرات، ولدت عندها مشاعر ضرورة الثورة على الآخرين.

وأما الطبقة الثانية التي هي مجرد هدف للهجوم، سواء أكانت طبقة الإقطاع أم رأس المال، فإن استشعارها بهذه الحتمية التاريخية، ليس إلا كاستشعار الإنسان بضرورة الصاعقة التي حلت في داره؛ أي فهي لا تحتضن هذه الضرورة في وعي ولا تنميها ضمن حرية أو تجربة، وإنما تلتصق بها التصاقاً، وتنقض عليها كانقضاض المصيبة الداهمة لا يحسب لها حساب.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الطبقة الثانية تمثل عدداً كبيراً من أعضاء الجماعة الإنسانية التي تتكون منها حركة التاريخ الإنساني، فإنا نضطر إلى أن نسأل دعاة المادية التاريخية والجدلية السؤال التالي:

أين نصيب هذه الطبقة الثانية من فلسفة التوفيق بين الحرية والضرورة التي أطلتم في بيان شرحها، وكيفية اندماج كل منهما في الأخرى؟

ألم تقولوا إذ ذاك: إن الضرورة في مسرى المادية التاريخية تنمو ضمن نطاق الوعي الإنساني، ويتكامل الشعور بها مع امتلاك الإنسان لحريته، فهو على هدى من وعيه، وبتجربة متطاولة بدافع من حريته، يستيقن الضرورات التاريخية؟.. فلماذا لا تستيقن هذه الطبقة الثانية (طبقة الإقطاعيين أو الرأسماليين) هذه الضرورة من خلال وعيها وممارستها لحريتها؟

لو استيقنت هذه الطبقة ذلك كما تقولون، إذن لما قامت أي ثورة، ولما وقع أي عنف في طريق تحقيق الضرورات التاريخية، لأن كلا الطرفين موقن بهذه الضرورات التاريخية بسائق من حريته وعلى هدى من وعيه، كما تقولون. فليس أمام هذا إلا أن يسلم ويعطي، وليس أمام ذاك إلا أن يستلم ويأخذ!..

ولكن هذا لم يحصل، ولن يحصل إطلاقاً، وإنما الذي يحصل في مثل هذا الحال هو التصادم والعنف. وعلينا أن نسأل، بقدر كبير من الدقة والنظر: ما هو سبب هذا التصادم والعنف؟

إن سبب ذلك هو التعارض الحادّ بين الطرفين، في الموقف الذي يُتخذ من هذه (الضرورة) المزعومة، ففي الوقت الذي ينمو في وعي الدهماء من الناس الشعور بضرورة استلاب ما يمكن استلابه من الآخرين، تحت وطأة العوامل السابق ذكرها، يكون وعي هؤلاء مقتنعاً بضرورة الاحتفاظ بما يملكون، وبضرورة الدفاع عنه بكل وسيلة.

إذن فكل تلك الفلسفة التي صاغها الماركسيون عن الحرية والضرورة، بصدد تفسيرهم لضرورات المادية التاريخية، إنما وضعوها من وجهة نظر طبقة واحدة من الناس فقط، وبحالات معينة دون

سواها، هي طبقة الناهبين والسالبين، أما الفئات والطبقات الأخرى فلم ينلها من هذه الفلسفة أي نصيب كما قد رأيت، وإنما أقبلت إليها هذه الضرورة المزعومة بمعنى واحد، هو القسر الخارجي من قبل بشر مماثلين.

ولما كان التاريخ الإنساني لا يتمثل في طبقة الرعاع أو الدهماء وحدها، بل يتمثل في مجموع فئاته وطبقاته المختلفة، فإن ما يسميه الماركسيون بالضرورات والحتميات التاريخية إنما هي ضرورات من وجهة نظر فئة صغيرة لا تتعداها، وهي في الوقت ذاته تجاهل تام للحقيقة التاريخية التي تتمثل في أعضاء الجماعة الإنسانية كلها.

ولا ريب أن من حق الأطراف الأخرى التي تتجاهل الماركسية وجودها، أن تملك الموقف ذاته الذي يتحصّن به دعاة الماركسية و المادية التاريخية؛ إذ يصح بالمقابل لهذه الأطراف والفئات الأخرى أن يجعلوا من استبقاء ممتلكاتهم في حوزتهم والدفاع عنها، حتمية تاريخية قاهرة أيضاً. وما أيسر أن يفلسف كل طرف وجهة نظره، وأن يركّب لها صياغة من الكلام والدعاوى تجعلها حتمية تاريخية مفروضة على التاريخ كله، سواء أقبله الآخرون أم لم يقبلوه.

المعضلة الثالثة: وتتمثل فيما يلي:

أما المادة الطبيعية الجامدة، فلعل من اليسير أن نتبين معنى التصاعد اللولبي فيها، كما أن من اليسير أن يلتقي الناس على المؤشر الذي يدل على اتجاه هذه المادة إلى الأعلى أو إلى الأدنى. ولكن هل من اليسير أن يلتقي الناس متفقين على معرفة الطرفين: الأدنى والأعلى في مسألة الوضع الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية في التاريخ الإنساني؟ وهل يملك المجتمع الإنساني العام ذلك المؤشر الذي يلتقي

الجميع على تصديقه والخضوع لحكمه بالنسبة لتحديد الطرف الأدنى والأعلى للحالات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ الإنساني؟

إن ما كان يسيراً الاتفاق عليه في أمر المادة الجامدة، وتطورها، ليس يسيراً في أمر الحركة التاريخية وتطور العلاقات الاقتصادية والإنتاج.

ترى متى وأين قرر التاريخ الإنساني أجمع، أن تلك العلاقات الاقتصادية التي يهيمن فيها سلطان رأس المال، أعلى درجة وشأناً من العلاقات الاقتصادية الأخرى التي يهيمن فيها سلطان الإقطاع؟ وأين ومتى قرر التاريخ الإنساني أن الملكية الجماعية، حتى في أطوارها البدائية الأولى، أدنى شأناً من ملكية الإقطاع التي تلتها فيما بعد؟

إن أحداً لا يستطيع أن يمنع دعاة المادية الجدلية والتاريخية أن يتحدثوا عن آرائهم في الشكل الأفضل للوضع الاجتماعي والاقتصادي، بل لا يستطيع أحد أن يمنعهم من أن يحاولوا تحقيق كل ما يصبون إليه، في نطاق آراء شخصية يطرحونها ويسعون إلى تطبيقها.

ولكن الأمر الذي لا يملكه الماديون ولا غيرهم، هو أن يتحدثوا عن حتمية هذا الذي وضعوه، فبرمجوه، فجعلوه في سيره خاضعاً للمؤشر الذي ابتدعوه من عند أنفسهم، ثم أقبلوا إلى العالم كله يقولون: هذا قدركم الذي لابدّ أن تواجهوه!..

إن الناس كانوا ولا يزالون يختلفون في تحديد الوضع الأفضل الذي يمثل التقدم والانسجام الأكمل مع مصلحة الإنسان، والوضع الأسوأ الذي يمثل الفساد والبعد الكلي عن مصلحة الإنسان، كما يختلفون تبعاً لذلك في تحديد المسافات التي هي أقرب إلى الصلاح

أو الفساد. نقول هذا بمعزل عن موازين الدين وأحكامه ودوره في القضاء على هذا الخلاف.

فكيف يتسنى بعد كل هذا، تطبيق نظام الأطروحة فالطباق فالتركيب، على الوضع التاريخي، علماً بأن هذا النظام الحتمي، لا يطبق إلا على تطورات تنتقل من نقاط متفق على أنها أطروحة وتنتهي إلى نهايات يتفق على أنها تركيب تصاعدي غني.

إن البورجوازيين والرأسماليين ينظرون إلى قطار التطور الديالكتيكي، عندما يكرّ عليهم لينبذهم في العراء، على أنه يعود القهقرى نحو الفساد. بينما ينظر الدهماء إليه في الوقت ذاته على أنه صاعد إلى الأمام!.. فمن ذا الذي يملك والحالة هذه أن يبرم القرار الحتمي الذي يسري على الناس أجمع، بأن السلّم اللولبي لتطورات التاريخ يكون صاعداً إذا اتجه هكذا وهابطاً إذا اتجه هكذا؟!..

ثانياً - مناقضة الواقع التاريخي لدعاوى الماديين التاريخيين

علمت من العرض الموجز الذي أوضحناه للحتمية التي يحكم بها الماركسيون على تاريخ البشرية أجمع، أن ينبوع الحركة التاريخية إنما يتمثل في قوى الإنتاج ووسائله، وأن العلاقات الإنتاجية بين الناس تنمو عن طريق صراع الطبقات وأن هذا الصراع شيء لا بدّ منه في المجتمع الإنساني، نظراً لطموحه دائماً نحو الأفضل.. وأن هذا الصراع يخلف من ورائه كلما امتد طبقة إثر أخرى تحت تأثير الضرورة المادية القاضية بتوالد النقائض بعضها عن بعض، إلى أن ترتقي وسائل الإنتاج إلى الذروة من التطور والكمال، وتنبسط الملكية الجماعية بشكل مشاعي تام، فحينئذ تنتهي الطبقات وينام الصراع، وتقف رحى الديالكتيك عن الدوران.

ونقول: إن الواقع التاريخي هو المرجع الذي يصدق أو يكذب هذا كله أو جزءاً منه.

وانطلاقاً من هذا المقياس نناقش الماديين التاريخيين ونحاكمهم إلى النقاط التالية:

أولاً - أين هي شواهد هذه الدعاوى من تاريخ الإنسان السحيق، مع العلم بأن الماركسيين لا يعتمدون عليه استئناساً وظناً، بل يلحون على أن وقائعه قطعية، وانطباقها على سير التاريخ أمر حتمي؟

ما رأينا واحداً من علماء التاريخ والاجتماع، حدثنا عما يسمى بالشعوب البدائية في عصور الإنسانية السحيقة، إلا وكشف لنا عن تحفظاته حول ما يقال عن تلك العصور وأهلها.. إذ لا يمكن أن يعود المؤرخ إلا بمستندات وهمية ضعيفة لا تعطي صاحبها - إن أعطته شيئاً - أكثر من أدنى درجات الظن.

ولماذا نتحدث عن علماء التاريخ والاجتماع، ولا نستشهد بأقوال إنجلز نفسه، زميل ماركس وشريكه في وضع القرار النهائي عن تفسير تاريخ الإنسان فوق سطح الأرض؟

يقول: «إن الحقائق الأبدية تعاني مأزقاً أشد حراجة من ذلك، في المجموعة الثالثة من العلوم؛ وهي المجموعة التاريخية. وهكذا فإن معرفتنا في مجال التاريخ الإنساني لأشد تخلفاً أيضاً منها في ميدان علم الحياة..»[١].

---

(١) أنتي دوهرنغ: ١٠٩.

فإذا كانت معرفتنا في مجال التاريخ الإنساني تعاني - باعتراف إنجلز - من هذا التخلف والجهل، فكيف يصح أن نصدر عنه قرارات، تعود إلى عهده القصي البعيد الذي لم يعه الإنسان بعد، ثم نبني عليها أحكاماً حتمية نزعم أنها قدر الناس جميعاً؟

ثانياً - يقرر ماركس ومعه كل أتباعه ورفاقه، بأن الإنسان لم يكن يملك من دوافع الخطوة الأولى في حياته السلوكية العامة، إلا دافعاً واحداً هو الدافع الاقتصادي فقط. وأن شعوره بذلك كان شعوراً قسرياً لا يحتاج إلى محاكمة فكرية وقرار.

ونقول: لو صح أن الإنسان عندما فتح عينيه على هذه الحياة، لم تكن تعتلج بين جوانحه وفي أحشائه إلا البحث عن الطعام والشراب والمأوى، إذن لكان طابع حياته هو طابع حياة البهائم ذاته، لا يعلو أحدهما على الآخر بشيء، أي فما كان ينبغي أن ينزع إلى دين يدين به، ولا أن يتأثر بقيمة جمالية تستحوذ على لبه، ولا أن ينصرف إلى فن استجابة لدعوة وجدانه.

بل لقد كان على هذه الظواهر كلها أن تكون معدومة، إن لم نقل في مراحل حياته التاريخية كلها، ففي الطور الأول منها على أقل تقدير.

والماركسيون لا يترددون من طرفهم، في المبادرة إلى القول بأن الدين ونحوه إنما ظهر فعلاً في حياة الإنسان، بعدأن دخل في عصر الإقطاع، لتسويغ النظام الإقطاعي، يقول مؤلفو المادية التاريخية:

«وفي عصر الإقطاع سادت النظرة الدينية إلى التاريخ، إنها تولدت من السعي إلى تدبير النظام الإقطاعي، وإيهام الجماهير أن مشيئة الله

هي التي فرضته، وبأن سير الإقطاع والكنيسة يعتمد على مشيئة الله»[١].

فهل هذا هو الذي تقرره وقائع التاريخ القديم للإنسان؟

لا خلاف عند الباحثين في تاريخ الأديان، أن جذور التدين - بقطع النظر عن نوعه وكيفيته - تمتد إلى فجر النشأة الإنسانية التي يعيها الإنسان اليوم. وليست ثمرة لمرحلة الحياة الإقطاعية في تاريخه. ولقد أطال أميل دوركايم في كتابه: (العناصر الأولى للحياة الدينية)، البحث في الأديان التي عاصرت النشأة الإنسانية الأولى، تلك النشأة التي لم يكن فيها إقطاع ولا سادة ولا عبيد يمكن أن يستغل الدين من أجل تسويغ قهرهم.

على أن في الماركسيين من آثروا احترام أنفسهم في هذا الصدد، فأقروا بالحقيقة التي لا مناص منها، ولم يبالوا أن يوقعهم الإقرار بها في حرج من أمرهم. ومن هؤلاء بليخانوف الذي لم يبال أن يردّ على ماركس زعمه بأن الدين إنما نشأ ليكون ترساً للإقطاعيين، ولكن بقدر كبير من الأدب معه فقد قال:

«إن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد، الدراسة الكافية. ولكن ما نعرفه من قبل يؤكد تماماً صحة الأطروحة التي وضعها ماركس عن فيورباخ، وهي أن الدين لم يصنع الإنسان، بل الإنسان هو الذي صنع الدين».

ونحن لا يهمنا من كلام بليخانوف انعطافه الأخير الذي دعاه إليه عذر نعرفه، وإنما الذي يهمنا إقراره الأول بأن دين القبائل البدائية لم يدرس بعد الدراسة الكافية. إذن فقد كان منذ ذلك الحين دين، وإذن

---

(١) المادية التاريخية: ٢٩، ترجمة أحمد داوود.

فالدين لم ينشأ كما قالوا ليكون ترساً بيد الإقطاع، لأن عهد الإقطاع جاء متأخراً عن طور القبائل البدائية.

أمّا أن هذا الدين لم يدرس بعد الدراسة الكافية، على حد تعبير بليخانوف، فذلك شيء بيّن؛ لأن السبيل الموضوعي إلى دراسته مغلق في وجه الماديين. وسيظل مغلقاً ما داموا ينطلقون في دراستهم من إيمان غيبي سابق بأن الإنسان لم يكن مدفوعاً في أول نشأته الفردية والاجتماعية إلا بدافع اقتصادي مجرد يستهدف تحصيل الطعام والشراب والمأوى.

ثالثاً - هذا الذي نقوله عن الدين ونشأته مع الإنسان منذ فجر حياته، نقوله أيضاً عن ظاهرة التأثر بالقيم الجمالية المختلفة، والتي يعبر عنها اليوم بالفنون؛ فما نعلم من دراساتنا لتاريخ الإنسان، مهما تتبعناه إلى أغوار الماضي، إلا أنه كان متأثراً بهذه القيم؛ وإن الآثار التي تدل على ذلك لا تدع منفذاً إلى أي شك في ذلك أو ريبة.

والماركسيون الذين حاولوا زعم تأخر ظهور الدين في حياة الإنسان إلى عهد الإقطاع، لم يجدوا إلى هذه المحاولة من سبيل فيما يتعلق بظهور المشاعر الجمالية في حياته، فما وسعهم إلا الاعتراف.

يقول مؤلفو المادية التاريخية: «نشأ الفن منذ القِدم السحيق، ولقد وصلنا من الإنسان البدائي الأول، لا الفؤوس الحجرية والحراب العظيمة وغيرها من الأدوات الأخرى فحسب، وإنما وصلتنا أيضاً رسوم على الصخور وتماثيل صلصالية، تشهد على مستوى تطوره الجمالي. إن الآثار والمخطوطات لا تعطينا فقط أوصافاً جمّة للحياة اليومية ولعمل تلك الشعوب المتخلفة في تطورها الاجتماعي، بل وتعطينا أيضاً أوصافاً لموسيقاها ورقصاتها».

«فكيف نشأ الفن إذن؟ يؤكد بعضهم أن إنتاج الناس الفني إنما هو نتيجة لمحاكاة الطبيعة ويعتبر آخرون أن المشاعر الجمالية تلازم الإنسان منذ ولادته بتأثير تركيبه الفيزيولوجي والسيكولوجي، وثمة فريق ثالث ينظر إلى الفن كثمرة للروح الإنسانية الحرة، وكنتاج لها غير مشروط بشيء»[(١)].

غير أن هذا الاعتراف من مؤلفي المادية بأصالة الفن وقدمه في حياة الإنسان لا قيمة له، نظراً للبيعة السابقة التي التزموها في أعناقهم تجاه اليقين الغيبي بأن الحياة كلها مادة، ولا شيء فيها سوى المادة، مهما كانت المحرجات، ومهما كان الأمر عسيراً عليهم، لذا نجدهم يعودون فيقولون ما نصه:

«.. والمادية التاريخية تدحض هذه النظريات التي تناقض العلم؛ لأن هذه إما أن تنطلق من مبادئ مثالية أو تؤدي إليها، ما دامت لا تدرس الطبيعة الاجتماعية للفن.. إن الحل المادي لمسألة نشوء الفن يعني أولاً تبيان كون الفن يأخذ محتواه من الواقع، وثانياً إثبات أن الإنتاج الفني نشأ بالضرورة من الحياة المادية للناس ويخدم متطلبات اجتماعية معينة»[(٢)].

معنى هذا الكلام أن المهم أن يكون الحل لمفهوم الفن في حياة الإنسان حلاً مادياً، وليكن ما شاء بعد ذلك.. فمنطقية البحث إنما تكمن في شيء واحد، هو أن يكون قائماً على المفهوم المادي، وكل تهافت جاء من بعدُ فهو مقبول!.. وفساد البحث إنما يكمن في شيء بالمقابل، هو أن يكون غير قائم على المفهوم المادي، وكل حجة منطقية

---

(١)المادية التاريخية: ٥١٥ و ٥١٦.

(٢)المرجع السابق: ٥١٦ فما بعدها.

تأتي على ذلك تكون داحضة وباطلة!.. فأي نوع من الأفكار والعقول يرضى أن يحاكم الأمور بهذا المنطق العجيب؟!.

رابعاً - هل يمكننا أن نجد في الواقع التاريخي التصديق المطرد، أو حتى الأغلب لقرارات الماديين التاريخيين القاضية بانبثاق الإقطاع عن الملكية الجماعية، ثم انبثاق البرجوازية المتحالفة مع الطبقة الكادحة عن نظام الإقطاع، ثم انبثاق الرأسمالية الجشعة عن البرجوازية، حيث يلقى هذا الأخير مصرعه على يد الوريث الجديد: الاشتراكية ثم الشيوعية المطلقة التي تتدرج بالإنسان إلى غاياته الأخيرة العليا؟

والجواب أننا لا نجد في الواقع التاريخي ما يؤيد هذا القرار بأي وجه من التأييد.

فليس صحيحاً أن نظام الملكية في الحياة البدائية للإنسان كان قائماً على الملكية الجماعية فقط، بل الذي يقرره علماء التاريخ والاجتماع أن كلاً من الملكية الفردية والجماعية كان موجوداً، وكانا يسيران في طور واحد جنباً إلى جنب. فلقد كان الفرد يملك ملابسه وأدوات زينته وحليه وأسلحته والكثير مما تنتجه الأرض، إلى جانب الملكية الجماعية القائمة. بل إن بعض العلماء من أمثال العالم الفرنسي (فوستل دو كلايخ) يذهبون إلى أبعد من ذلك، فيقررون، بناء على أدلة طويلة لا مجال لسردها في هذا المقام، أن الملكية الجماعية للأرض، إنما ظهرت رد فعل للنظام الفردي الذي سارت عليه الشعوب البدائية من قبل ذلك.

وليس صحيحاً أن نظام الإقطاع، كان يحمل في باطنه بذور الثورة عليه من قبل تحالف البرجوازية مع الطبقة الكادحة، وأن هذا الثاني كان وريثاً للأول. فقد ظهر الإقطاع عند قدامى الإسرائيليين مثلاً،

وهبط دهماء الشعب من جراء ذلك إلى أحط منزلة في البؤس والشقاء. وقد كان مقتضى قرار المادية التاريخية أن تنبثق عندئذ القفزة التي يمثلها تحالف البرجوازيين مع هؤلاء الدهماء، فيسقط بذلك الإقطاع ويحلّ تحالف هذين الفريقين محله.. ولكن هذا لم يحصل إطلاقاً ولم تجر أي محاولة في سبيله.

كل ما في الأمر أن إصلاحات طارئة تمت عن طريق الأنبياء والمصلحين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم آنذاك، طبقاً لما تحدثنا به الأسفار والإصحاحات التي تعد المرجع الأول في هذا الأمر عند جميع الباحثين، إلى جانب اتجاهات كثيرة عادت إلى الملكية الجماعية من جديد. ولقد حقق هؤلاء الناس إصلاحاتهم هذه واتخذوا من شواطئ البحر الميت مجتمعاً لهم.. وبذلك تمزق العهد الإقطاعي وانكسرت حدته دون أن نجد أثراً لبرجوازية نشطت أو لتحالف تم بينهم وبين دهماء الشعب!..

وعندما تفاقم الإقطاع عند قدماء اليونانيين، واستشرى الفساد ذاته، لم ينبثق حل المشكلة من داخل الإقطاع ذاته، ولم نجد أثراً لبرجوازية تحالفت مع الدهماء، بل نهض مصلحون يمثلون الطبقة الحاكمة في أكثر الأحيان، وكان في مقدمتهم ليكورغوس (القرن التاسع ق. م) الذي أعاد إسبارطة من ذروة الإقطاع إلى نظام الملكية الجماعية. وأقام في ظل ذلك النظام لوناً جديداً من التكافل والتضامن الاجتماعيين دون أن تضطره حتمية صراع الطبقات إلى الاستعانة بتحالف البرجوازيين مع البروليتاريا ثم الاستعانة بمرحلة الرأسمالية المتفاقمة حتى يأتي على أعقاب ذلك عهد النظام الجماعي والعدالة الاجتماعية.

أما الإقطاع عند الرومان، فقد تفاقم هو الآخر تفاقماً خطيراً،

وكان المأمول أن يلتقط التاريخ أنفاسه انتظاراً للرحمة التي ستأتي مع تحالف البرجوازيين مع الدهماء طبقاً لما يقرره جفر المادية التاريخية، حيث يكون الخلاص على أيديهم!.. ولكن هذه النبوءة لم تتحقق، بل الذي تحقق هو أن تحالفت البرجوازية مع الإقطاع ذاته، لصب مزيد من المصائب على الأمة.

ففي القرن الثالث ق. م بدأت الطبقة الغنية تستخدم نفوذها في صفقات تجارية من جانب، وفي عمليات تبادل النقد والتسليف بالربا الفاحش من جانب آخر.. وما لبث الوضع أن انقشع عن ثلاثة أنواع من القوى المدمرة تعاونت جنباً إلى جنب في دكّ صرح الدولة الرومانية الغربية، هي الإقطاع، والبرجوازية، والرأسمالية[١].

والإقطاع الذي كان سائداً عند الفرس، لم تحلّ مشكلته، على الرغم من تفاقمها بحلول البرجوازية المتحالفة مع الدهماء. بل ظل الأمر هكذا، إلى أن جاء الحل عن طريق الفتح الإسلامي. ولم نجد في شيء مما قرأناه من كتب التاريخ ومراجعه المختلفة أن المسلمين الذين جاؤوا ففتحوا بلاد الفرس كانوا يمثلون تحالف البرجوازية مع البروليتاريا، بل الذي قرأناه في بطون التاريخ يتناقض مع هذا الكلام إلى درجة أنه يثير الضحك!..

أفكان عمر بن الخطاب الذي رعى هذا الفتح في بلاد العراق، ورعى مثله في بلاد الشام، برجوازياً أم بروليتارياً؟ إن الجواب الحاسم على هذا السؤال يتجلى عندما قدم عمر الشام بعد الفتح

(١)انظر قصة الملكية في العالم: ١١٠ - ١١٢، والاقتصاد السياسي للدكتور علي عبد الواحد وافي: ٢٦، الطبعة الخامسة، ودائرة المعارف للقرن العشرين: ٤/ ٤٣٩.

واستقبله على مشارفها أبو عبيدة بن الجراح، فرآه كما هو قادماً بمرقعته البالية لم يغير من مظهره شيئاً، فهمس في أذنه: يا أمير المؤمنين أباطرة الشام يستقبلونك الآن، فلو غيرت من هذه الهيئة أمامهم، فقال له:

«أوّه، لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، إذن لجعلته نكالاً للمسلمين. نحن قوم أعزنا الله بالإسلام، فمهما طلبنا العز بغير ما أعزنا الله به أذلنا الله».

نعم، فأنت تستطيع أن تعلم من خلال هذا الجواب هوية عمر، أكان برجوازياً أم بروليتارياً.

لو ترك أمر الجزيرة العربية، إلى المنهاج الذي ينص عليه الماديون التاريخيون، لكان من الواجب ألّا يحدث فيها أي تغيير، إلى أن يتفاقم الإقطاع، حيث ينهض عندئذ البرجوازيون مع حلفائهم البروليتاريين للقضاء على الإقطاع وإصلاح الأمور.

ولكن الذي حدث غير هذا، فقد صلح الأمر كله عن طريق بعثة سيدنا محمد ﷺ رسولاً إلى العالم أجمع، وقد علم كل من درس سيرة هذا النبي الكريم وملابسات بعثته وعوامل الفتح الإسلامي الذي حققه الله على يديه، أن ما تم من القضاء على الإقطاع حينئذ في بلاد كالفرس ونحوها، إنما تحقق بفضل الإسلام وحده. والذين لا يحبون أن يصدقوا بنبوة محمد ﷺ أحرار فيما يحبون أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا به، ولكنهم لا يستطيعون أن يثبتوا لنا بحال، أن محمداً ﷺ إنما حقق ما قد حققه مستعيناً بتحالف البرجوازيين مع الطبقة الكادحة، وأنه دفعهم إلى الثورة على الإقطاع بعامل التسابق الاقتصادي والعلاقات الإنتاجية!!..

ليس في الأحداث التاريخية الواقعة تحت نظر الباحثين، ما يصدّق أخيلة الماديين الجدليين أو يوافق نبوآتهم إطلاقاً، اللهم إلا ما قد يسمونه ثورة البرجوازيين التي قامت في أوربة على طبقة الإقطاعيين النبلاء، في العصور الوسطى، فهو المثل الوحيد الذي يتعلق به الماركسيون من أحداث التاريخ الإنساني كله، برهاناً على صدق حكمهم على التاريخ الإنساني من أوله إلى آخره.

ولكن إذا تأملنا في عوامل هذه الثورة وظروفها، أدركنا أن هذا المثال أيضاً لا يصدق نبوءة الماركسيين في شيء وأنه ليس مما يتصورونه هم في شيء.

وبيان ذلك أن البرجوازيين في أوربة كانوا ينتمون في الأصل إلى مستوى اجتماعي مضطهد. وكانوا يدفعون الإتاوات للطبقة الإقطاعية الحاكمة.. وصادف أن انتقل البارود وصناعته في أوائل القرن الرابع عشر من البلاد العربية إلى أوربة الغربية. وناسب هذا السلاح الجديد الفتاك وضع البرجوازيين؛ إذ كانوا يقيمون في المدن، وكانت بأيديهم مفاتيح الصناعة والمال، فكان أن تلقفوا صناعة البارود واستفادوا منه فائدة عظمى ضد الإقطاع. فانهارت طبقة النبلاء أمام السلاح الجديد الذي لم يكونوا هم لسوء الحظ أهلاً لتصنيعه.

إذن، فقد كانت ثورة البرجوازيين الأوربيين في العصور الوسطى مصادفة سعيدة، اعتمدت على سبب خارجي، ألا وهو مصادفة الحروب الصليبية التي نقلت فن صناعة البارود من البلاد العربية إلى رجال الصناعة في أوربة، ولقد كان رجال الصناعة فيها لحسن الحظ هم البرجوازيين.

ترى ما هي الحتمية التي قضت بانتقال هذا السلاح الجديد إلى

أيديهم، دون غيرهم؟.. إذا كانت هذه حتمية، فما من حادث يقع في مكان ما لأتفه الأسباب إلا ويكون هو الآخر حتمياً كحتمية ثورة البرجوازيين على الإقطاع. وما أيسر أن يأتي نقيض هذا الحادث بأن يتغلبَ الإقطاعيون على البرجوازيين لسبب ما، كسبب السلاح الجديد الذي دخل في أيدي خصومهم دون انتظار.

وهكذا يقف واقع التاريخ الإنساني على طرف النقيض من أخيلة المادية التاريخي ونبوآتها.

ثالثاً - مناقضات في التطبيق

كان حديثنا السابق حول بيان كيفية تأبِّي التاريخ على قرارات المادية التاريخية التي أصدرها الماديون الجدليون في حق التاريخ، وفسروا المجتمع الإنساني على أساسها.

أما الآن، فنوضح كيفية مناقضة التطبيقات الاشتراكية مع المنهاج المرسوم لها، وسنكشف الآن طائفة من هذه التناقضات الحادة التي تجلت خلال التطبيق الحتمي المزعوم لمنهاج المادية التاريخية، مع العلم بأن مرحلة الشيوعية منه لم تطبق بعد. وهي ما يلي:

١ – منذ أواسط القرن التاسع عشر، والمؤشرات التي دلّ عليها قرار المادية التاريخية، تعلن أن قد حان أوان الثورة الاشتراكية لتستولي على الحكم ووسائل الإنتاج، في كثير من دول أوربة الغربية. ومع ذلك فإن الأنظمة الدستورية فيها هي السائدة والمناهج الاقتصادية المتناقضة مع النظم الاشتراكية هي المهيمنة. ومن أبرز هذه الدول بريطانية، فقد تقدمت فيها الصناعات الكبرى وتضخمت تبعاً لذلك رؤوس الأموال، وتقدمت فيها وسائل الإنتاج تقدماً كبيراً

وتخلفت عنها علاقات الإنتاج تخلفاً خطيراً. وتلك هي المؤشرات التي تعلن أن قد حان نشوب ثورة الكادحين، بشكل حتمي لا مردّ له. ولكن ها هي ذي هذه المؤشرات لا تزال تعلن عن نفسها وتنبه إلى أن قد آن أن تدخل حتمية الثورة الاشتراكية في طور التنفيذ، دون سامع ولا مجيب، بل دون أن تظهر هنا وهناك أي بوادر أو شكايات تنذر بنشوب ثورة أو ظهور فتنة. ومثل بريطانية في ذلك سويسرة واليابان، وكثير من الدول الأخرى.

وتتمة السخرية من دستور المادية التاريخية أن ثورة الكادحين هذه، قد نشبت في مكان آخر على غير ميعاد، ودون أي انسجام مع مقتضيات المادية التاريخية التي ينبغي أن تعود إليها قيادة العمليات بأسرها.. فقد نشبت هذه الثورة في روسية حيث لم تكن قد خرجت البلاد بعد، من عهد الإقطاع، ولم يكن لها شيء مما يسمى صناعة كبرى بين الدول الصناعية آنذاك. وهكذا قطعت الثورة المفاجئة في روسية طريق الثورة البرجوازية التي كان لها حق السبق حسب المنهاج المرسوم.

كان ماركس ينتظر أن تنشب الثورة في سويسرة حيث التقدم الصناعي المزدهر، مع تخلف العلاقات الإنتاجية، على حدّ تعبيره. ولم يكن يحسب لمثل هذه الثورة أي حساب في روسية، فنامت الثورة حيث كان ينتظر أن تستيقظ، وهبت حيث كان المفروض أن تبقى راقدة إلى أن يحين الوقت المحدد.

فما هو مدلول هذا التناقض المخجل؟

إنه مدلول خطير، يحطم الدعامة الكبرى التي تقيمها المادية التاريخية لكل ما ترسمه لنفسها من مراحل وخطوات.

وإن ما حدث في روسية لم يكن قائماً على تلك الفلسفة المصطنعة المشدودة شداً إلى خيال المادية الديالكتيكية التي سبق بيان بطلانها وفساد أركانها، وإنما كان استجابة للطبيعة الإنسانية التي يعرفها أفراد الأسرة في دارهم، والصبية الذين يجتمعون للعب في ساحة محلتهم، وأهل القرية في حقولهم، ألا وهي طبيعة النفور من الظلم، وجبلّة الدفاع عن الذات.

تلك هي التي ألهبت الثورة في روسية القيصرية، لا تلك الفلسفة المتمحلة التي أضنى ماركس وأشياعه أنفسهم في استخراج صياغتها.

إن العوامل الطبيعية التي ألهبت الثورة على الظلم العنصري في روسية، هي في حقيقتها أسمى من مجرد ما يسمى بالدافع الاقتصادي أو قوى الإنتاج أو علاقات الإنتاج! إنها تتمثل في حقيقة يحسّ بها أرباب النظام الشيوعي في روسية جيداً، ويقدرونها حق قدرها اليوم، لا بالإقرار والاعتراف البياني، بل بما هو أقوى من ذلك دلالة، ألا وهو الإرهاب الذي ما زالوا يحصنون أنفسهم به، والقبضة الحديدية الخانقة التي ما زالت ممسكة بخناق الناس إلى الأمس القريب.. إنها حرية الإنسان وكرامته.

إن الذي تم في روسية القيصرية، التي فاضت آنذاك ترفاً وجشعاً وظلماً، لم يكن رهناً بمفتاح ضائع لم تعثر عليه إلا المادية الماركسية، ولم يكن قط ثمرة إيمان فكري وفلسفي بأن الدين أفيون الشعوب؛ بل إن الثورة كانت ستقع ولا ريب، إن لم يكن بيد هؤلاء فبيد آخرين، إن لم يكن في تلك الفرصة ففي فرصة أخرى، وسواء أوقر في نفوس الذين ثاروا ثورتهم تلك أن الدين فعلاً أفيون الشعوب أم لم تستيقن نفوسهم ذلك، فإن الدين الذي كان ماثلاً أمامهم في مظهره وواقعه، جدير أن تأتي الثورة عليه، ثم لا تبقي له من شاردة ولا واردة.

٢ - إنَّ محور الاشتراكية التي هي مقدمة الشيوعية، يتمثل في القضاء على ما سماه ماركس بفائض القيمة. والقيمة الفائضة في نظره ونظر رفيقه إنجلز هي: الفرق الزائد الذي يجنيه صاحب المصنع على كلفة العمل الذي قام به العامل أو الصانع؛ أي فقيمة السلعة ما أخذه العامل من أجر على صنعها وإخراجها، مضافاً إليه قيمة الآلات وكلفة تآكلها وصيانتها. والفائض عليها تلك الزيادة التي أضافها (الرأسمالي التاجر) إلى هذه القيمة، زاعماً أنها ربح لجيبه.

ولست أبغي أن أناقش هنا في مدى صحة هذه النظرة، من الوجهة الاقتصادية، لمعنى القيمة. ولكني أسأل: هل اختفت القيمة الفائضة في ظل الإدارة الشيوعية أو الاشتراكية للمعامل أو المصانع؟

إن أسمى ما تقرره الماركسية من أصول العدالة في معاملة العامل، هو اتباع مبدأ: (من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته) ومعنى هذا المبدأ أن تقديم العامل لأقصى ما يستطيع تقديمه من طاقة في مدة معينة، يساوي أقصى ما يحتاج إليه من مال في تلك المدة ذاتها. ولكن فبماذا تبيع الدولة الماركسية جهد هذا العامل في تلك المدة المعينة؟

إنها تبيع مجهوده بأكثر مما كلفته حاجته التي فرضت أنها مساوية لمجهوده، بنسبة كبيرة جداً. حيث تستقل بهذه الزيادة ربحاً يذهب إلى جيبها!.. أفليست هذه هي القيمة الفائضة ذاتها التي عدّها ماركس مظهراً من مظاهر اللصوصية التي يمارسها أصحاب رؤوس الأموال.

ثم أليس هذا مظهراً من أبرز مظاهر التناقض الجليّ بين نظرية المادية التاريخية وتطبيقها؟

وليت أن إدارة المصانع في ظل النظام الشيوعي، وقفت عند حدود هذا التناقض وحده!..

فقد وقع النظام الشيوعي في هذا الأمر بين حلين أحلاهما مرّ:

فهي إما أن تفسر حاجة العمال تفسيراً كريماً لمصلحتهم، بحيث يكون من شأنه تقليل حجم القيمة الفائضة العائدة للدولة، ولكن تنجم المخاوف بذلك من أن يزيد فائض من الأجر في أيدي العمال، فيتراكم فيتحول إلى رأس مال جديد في أيديهم!..

وإما أن تفسر حاجتهم تفسيراً مجحفاً بحقهم، خوفاً من عواقب الأمور وإبقاء لضمانات السيطرة على الوضع القائم. وهذا ما يرجحه النظام الشيوعي، على الرغم من أنف ماركس وكل ما أنفقه من كلام طويل عن القيمة الفائضة وما فيها من مظاهر اللصوصية والإجرام.

* * *

٣ - من الأوليات المتفق عليها عند الماركسيين أن النضال الطبقي لابد أن يؤدي إلى دكتاتورية البروليتاريا، وأن هذه الدكتاتورية ذاتها عبارة فقط عن الانتقال إلى تحطيم الطبقة وسير طبيعي إلى مجتمع لا طبقي.

هذا كل ما يقرره كل الماركسيين. وهذا ما قاله ماركس في الرسالة التي بعثها إلى فيد يجير في ٥ آذار ١٨٥٣.

وهو يتضمن وعداً قاطعاً، بأن صراع الطبقات سينمحي أخيراً، عندما يتكامل سلطان دكتاتورية الطبقة الكادحة (البروليتاريا) على المجتمع. وهذا يعني بالضرورة أن العامل الاقتصادي الذي كان يدفع إلى تطوير الإنتاج يتوقف عن عمله؛ لأن الإنتاج سيصل عندئذ إلى

مداه الأخير، فلا يبقى سبيل للتطور أمامه. ومن ثم فلا يبقى أمام الطبقات أيضاً من فرصة تمكنها من الاستمرار في الصراع. وهكذا يهدأ التاريخ الإنساني لأول مرة ويكفّ عن نضاله الدائب.

وسلطان الديالكتيك إلامَ ينتهي حاله؟.. إنه هو الآخر سيخلد عندها إلى الراحة؛ إذ إنه يكون قد أنجز كل المهمة التي كانت منوطة به!..

ونحن لسنا بصدد مناقشة هذه النبوءة التاريخية أو الغيبية، هل ستتحقق أم لا. ولكنا نريد أن نلفت النظر فقط إلى التناقض الحاد العجيب بين كلام الماركسيين عن مصير الصراع الطبقي ومصير الديالكتيك آنذاك، وبين الحديث الذي يقررونه، هم أنفسهم عن معنى المادية الديالكتيكية، وكيف أن كل شيء يحمل في داخله جرثومة نقيضه، ثم إن تركيباً أفضل وأغنى يتحقق من تفاعل ما بينهما، وأن هذا التفاعل والتوالد مستمران إلى ما لا نهاية؛ ولذا كان من أبرز مقولات المادية الديالكتيكية عندهم، سرمدية المادة واستمرار حركتها تحت هذا القانون إلى ما لا نهاية.

أي إن سرمدية المادة ثمرة من ثمار استمرار الحركة الديالكتيكية فيها، طبقاً لما يقرره الماركسيون في كتبهم وتعليماتهم.

فكيف يتفق مع هذا الكلام، أن يعودوا فيقولوا لنا: إن الحركة الديالكتيكية ستنحسر عن التاريخ الإنساني، بعد أن يتكامل سلطان البروليتاريا على وسائل الإنتاج؟! إذا كان منبع الحركة الديالكتيكية هو اختباء جرثومة النقيض في الشيء أو المجتمع كما يقولون، فإن لكل شيء وواقع اجتماعي نقيضاً، مهما بلغ ذلك من الكمال، فلابدَّ عندئذ أن يتكون من تفاعل ما بينهما أطروحة لتركيب يكون أعلى

كمالاً، وهكذا دواليك.. بمعنى أن أي حدّ تقف عنده فاعلية هذه الحركة المتطورة يكون نقضاً لجوهرها من حيث هي.

فوسائل الإنتاج مهما بلغت من الرقي والكمال، لابد أن تتضمن بذوراً لوضع أفضل وأرق، ما دامت وسائل الإنتاج من جنس المادة التي هي محل للتجلي الديالكتيكي وما دمنا ننطلق من صحة هذه الدعوى في مضمونها الكلي. فعلى أي أساس إذن يغمض الماركسيون أعينهم، ويقررون هذا القرار الغيبي العجيب الذي يعود على ما أتعبوا أنفسهم في إثباته وبنائه بالهدم والتمزيق، وهو أن مستوى تطور الإنتاج سيتبوأ أرق درجات الكمال في ظل الشيوعية، حتى لا يبقي أمامه كمال أعلى، وأن الإنسان هو الآخر لن يطمح إلى تحقيق حاجات أسمى، إذ لن يبقى له حلم يشرد وراء حدود ما تم تحقيقه في ظل الفردوس الشيوعي؟!..

ثم لماذا أمكن أن تتحول البرجوازية من طبقة وطنية صالحة إلى طبقة فاسدة مستغلة مع الزمن، ولا يمكن أن يحدث هذا التحول ذاته بالنسبة لمن يمسك بزمام الحكم من بعدهم من البروليتاريين؟ لماذا؟.. وما الفرق؟.. وما دليل نزاهة هؤلاء عن أن يتحولوا إلى مثل ما آل إليه وضع سلفهم من قبل؟.

٤ - ثم إن كلمة (دكتاتورية البروليتاريا) التي تعدّ من ألف باء معالم العهد الاشتراكي الممهد للشيوعية المطلقة، تعني، كما هو واضح، أن الطبقة الكادحة من العمال والفلاحين هي التي تمسك بزمام الحكم وتدير دفة الأمور وتبسط سلطانها على المجتمع الاشتراكي. فهل هذا هو الواقع المستقر، في البلدان التي قام فيها هذا العهد الاشتراكي؟

إن تاريخ قيام الحكم الاشتراكي في روسية، ينص على أن الدور الذي قامت به الطبقة الكادحة انحصر في شيء واحد فقط، وهو أنها قامت بدور الجندي الباسل الأمين للحزب الشيوعي في الانقضاض على الحكم القيصري والقضاء عليه، ثم ما هو إلا أن تقدم منهم الحزب فأزاحهم عن الطريق مشيراً لهم إلى أن عليهم أن ينصرفوا مشكورين. وقبض الحزب الشيوعي وحده على زمام الحكم. حيث أعطى نفسه حق الديكتاتورية في الحكم، وكان أول رأس هُشِّم تحت مطرقة هذا الحكم هو رأس الطبقة الكادحة ذاتها، ولاسيما في عهد ستالين ومن قبله[١].

صحيح أن الأمور تطورت فيما بعد، ولكنّ أي طور من الأطوار اللاحقة لم يأت بأي تطبيق حقيقي ولا قريب من الحقيقي لما تدلّ عليه كلمة (ديكتاتورية البروليتاريا).

هذه نماذج من تناقضات كبرى ما بين النظرية وتطبيقها. وهي كما ترى ليست تناقضات جدلية كتلك التي تغني وتبعث على التطور والنمو، ولكنها تناقضات محطمة ومزهقة لبنيان النظرية من حيث هي.

❊ ❊ ❊

موقف المادية التاريخية من المشاعر الوجدانية والأخلاق

لقد حلّ الماديون مشكلة الحياة والروح - في زعمهم - عندما قالوا: إن الحياة لابدّ أن تكون نتيجة تفاعل كيميائي!..

---

(١) ارجع لمعرفة تفصيل ذلك إلى (تاريخ الحزب الشيوعي) وهو من المؤلفات الشيوعية المترجمة.

كما حلوا مشكلة الوعي بقولهم: إنه وظيفة لمادة عالية التنظيم وهي الدماغ!..

ولكن كيف حلوا مشكلة الأخلاق والمشاعر الوجدانية، التي يجدها كل منا بين جوانحه، من حب وكراهية وحزن وفرح وكآبة.. إلخ، وكيف يمكن لصق هذه المشاعر ونحوها بالدافع الاقتصادي وقوى الإنتاج؟.

إن الماركسيين لا يزيدون في إجابتهم على هذا السؤال، على القول بأنّ سائر المظاهر الأخلاقية والمشاعر الوجدانية ليست إلا آثاراً لصراع الإنسان خلال التاريخ في طريق السيطرة على وسائل الإنتاج بدافع من الحاجات الاقتصادية وحدها.

ولكن هل حلّ هذا الكلام من المشكلة شيئاً؟.. إن هذا الكلام لا يلامس المشكلة القائمة من قريب ولا من بعيد، فضلاً عن أن يحلّها لمصلحة قرارات الماديين التاريخيين!..

فليس بوسعي، ولا بوسع أحد من أفراد بني آدم، أن يعتقد أن الصراع الاقتصادي هو العامل الذي يجعلني إذا فارقت قريباً حبيباً إلى نفسي أشعر بالوحشة لفراقه، حتى لا أرى في شيء من طعام الدنيا وشرابها وبقية ملاذها ما ينجيني من مشاعر تلك الوحشة والضيق.

وليس بوسعي (كما أنه ليس بوسع أحد من الناس) أن أقتنع بأنني عندما ألتقي بذلك الحبيب على غرة بعد طول فراق، فأجد بين جوانحي من مشاعر الفرح والسرور ما لا يقوى على وصفه البيان، على الرغم من أني قد أكون في ضنك مادي وعسر من العيش، أو أني

أعاني من آلام جسيمة، إنما أشعر بذلك كله تحت وطأة التنافس الطبقي على وسائل الإنتاج!..

وليس في مقدوري (كما ليس في مقدور أي من البشر) إذا عاد بي الدهر بعد فراق طويل إلى وطني ومسقط رأسي والتربة التي كان يطمئن إليها جنبي، فاستبد بي حنين عجيب وطافت بقلبي رقة مبكية وانتشرت في نفسي رائحة العمر الماضي، وتذكرت أيام طفولتي، وترنحت من ذلك بين مشاعر غريبة لا أملك من وصفها إلا ألفاظاً خرساء هي إلى الإشارة أقرب منها إلى التعابير المطابقة - أقول: ليس في مقدوري إذا شعرت بهذا كله أن أقول جاداً: إنها مشاعر انعكاسية للعامل الاقتصادي والصراع الطبقي في حياة الإنسان!..

والطرب!.. هذا الذي ينتاب شعور الإنسان من الانفعال الذي لا نجد تعبيراً عنه، عندما يسمع صوتاً جميلاً يؤدي أنغاماً شجية متآلفة مع النفس، أين هو مكانه في المادة وأشيائها وفروعها، وما هي علاقته بالإنتاج والشعور بالحاجة إلى الطعام والشراب؟

ألا يطرب أئمة المادية الجدلية، عندما يسمعون هدير حمام ينبعث مع إشراقة الصباح الباكر من رابية خضراء، أو عندما يصغي أحدهم إلى أنغام ناي ينفثها راع وراء أغنامه وقت الأصيل، أو إلى أنشودة جميلة يترنم بها بألحان شجية ذو صوت جميل؟!.

إن كان شيء من هذا كله لا يهز مشاعرهم، فالحديث معهم بلاء لا نهاية له. أما إن كانوا يتأثرون بذلك كله كما يتأثر جميع الناس، فما لهم لا يحدثوننا عن تحليل هذا التأثر وعلاقته بما خلفه صراع الطبقات في نفس الإنسان؟

إن من البدهيات الواضحة أن ما يختزنه تاريخ الإنسان اليوم من

آثار البؤس الوجداني، يفوق أضعاف ما يختزنه من آثار البؤس الاقتصادي وآهات الجوع إلى الطعام.

كما أن من البدهيات الواضحة أن الذي يفوح في أرجاء هذا التاريخ من أريج المحبة الإنسانية ويتجلى في طواياه من بقايا النعيم الروحي والوجداني الذي لا تحده مقاييس الجسد، يفوق أضعاف ما تراه في مقابل ذلك من آثار اللذائذ الجسدية وشهوات الطعام والشراب.

وعلى كل حال فدعك من التاريخ الغابر، وتعال نتساءل: بأي حيلة جدلية، يمكن للمادية الماركسية أن تتجاهل رعاية الأم لوليدها، وحنانها العجيب له، وقد علمت أنها تذهب في ذلك مذهباً يهون عليها فيه أن تضحي بكل شيء في سبيل الإبقاء عليه، بل في سبيل ألا تراه إلا وهو في أتم حالة من الراحة والنعيم؟.. أجل، بأي الألاعيب الجدلية يمكن القول بأن هذه الطبيعة في الأم ليست إلا من آثار الصراعات الطبقية المتنافسة على وسائل الإنتاج؟

كما أن الماء، وهو الماء، لن يكف عن سيلانه، والنار وهي النار، لن تكف عن لذعها وإحراقها - كذلك الإنسان، ما دام إنساناً لن يتجرد عن إنسانيته التي تتمثل في وعيه ومشاعره الوجدانية أكثر مما تتمثل في بطنه الذي يحتاج إلى طعام وجنبه الذي يحتاج إلى مهاد. ولئن كان ذلك دليلاً قاطعاً على مكان الروح من الإنسانية، واستقلالها عن شوائب المادة وطبيعتها، فليكن.. ولا يسعنا عندئذ إلا الإذعان والتصديق لما يقضي به العقل الحرّ سواء أرضي الماديون أم سخطوا!..

❊ ❊ ❊

ومشكلة الأخلاق الإنسانية ليست أقل إحراجاً لمقتضيات المادية التاريخية، من مشكلة المشاعر الوجدانية. ومن المعلوم أن مردَّ الأخلاق الإنسانية كلها، إلى قوة كامنة في الإنسان، بها يملك إرادته أمام سلطان الشهوات والأهواء، فهو يستعمل هذه الإرادة في الوقت المناسب لتحقيق الهدف المناسب.

فالأخلاق في مجموعها، هي الوقاية للإنسان عن أن يصبح آلياً في الاندفاع إلى شهواته وأهوائه. وهذه الوقاية لا معنى لوجودها لو لم تكن قوتها أو فاعليتها مشدودة إلى أهداف أخرى غير مجرد الطعام والشراب وتحقيق الملاذ الجسدية المختلفة، إذ لو كانت دائرة هي الأخرى في فلك تلك الشهوات، لما أمكن أن تكون قوة واقية وكابحاً مانعاً، بل كانت قبساً جديداً في لهيب الدافع إلى اقتحام الشهوات والأهواء، على نحو آلي قاسر لا مناص منه.

غير أن الماديين لا يعترفون بشيء من هذا، ولا يرون أن ثمة ما يسمى أخلاقاً إلا تلك التي أثمرتها مقتضيات الصراع الطبقي حول فلك الاقتصاد.

إلا أن عدم اعترافهم لا يحلّ شيئاً من المشكلة، فإن بوسع كل منا أن يطرح السؤال التالي:

ما هي الدعامة الأولى التي لا ينهض وجود المجتمع الإنساني إلا عليها؟.. ولا مناص من جواب بدهي يقول: إنها تتمثل في تلك القوة الخفية التي قلنا أن من شأنها أن تجعل الإرادة الإنسانية مستعلية على رغبات النفس وأهوائها. فلولا هذه القوة لاستحال المجتمع إلى أنكاث ولانقلب نظامه إلى فوضى واضطراب.

أرأيت إلى المجتمع البدائي للإنسان، ألم يكن قائماً (كما هو الآن

وفي كل عصر) على محور الصراع على العيش على حد تعبير الماركسيين وتصورهم؟ فما الذي كان يمنع الإنسان القادر على اقتناص حق غيره، تحت سلطان هذا الصراع من أن يفعل ذلك؟.. ما الذي كان يدفع الإنسان القديم إلى إقامة لون ما من ألوان التعاون والتكافل بينه وبين بني جنسه، وإلى اقتسام ما تطوله أيديهم من المنافع والثروات فيما بينهم، بنوع من العدل الذي يجتمعون عليه؟

لا يصح للماركسيين أن يبادروا فيجيبوا بأنه الوعي الذي نبههم إلى أن السعي في سبيل الازدهار الاقتصادي يتوقف على نوع من التعاون والتضامن في فجاج الحياة؛ لأن الإنسان في ذلك العهد القديم لم يكن قد جهز بالفكر والوعي، طبقاً لما يحدثنا به أئمة المادية التاريخية. وإنما كان يمارس الشروط الاجتماعية التي ستسلحه بالوعي فيما بعد، فبأي دافع كان يقدم المعونة والحالة هذه للآخرين، وكان يلتزم بميزان العدالة في تقسيم المنافع، ويضبط نفسه ببواعث الثقة والمحبة من الآخرين.

بماذا يجيب الماركسيون على هذا الدليل؟

إنهم لم يفتحوا - إلى الآن - أفواههم ولا حركوا أقلامهم للإجابة عن هذا السؤال!.. اللهم إلا الإمعان في تسخيف ما يسمى بالأخلاق والقيم الإنسانية.

ولكن، فلنترك عصر الإنسان البدائي، وقصة انهماكه مع بني جنسه في إنشاء المجتمع الإنساني، ولنبعث البصر في الحضارات الإنسانية التي قامت من بعد، إلى يومنا هذا.. ألا تجد أن (الكرامة الإنسانية)، وهي واحدة من القيم الأخلاقية كان لها مركز الثقل من الدفع إلى إنشاء تلك الحضارات؟.. لقد وقعت شعوب كثيرة في أحقاب مختلفة تحت

ذلّ الأسر والاستعمار، وقد كان في تلك الشعوب من يجد حاجته المعيشية مضمونة على أحسن وجه، بحيث لو ترك الأمر إلى سعيه الشخصي في الحصول عليها لما نال منها إلا النزر القليل، فلو أن الحوافز الإنسانية كلها كانت عائدة إلى الطمأنينة على الطعام والشراب وتوابعهما، إذن لاستراحت تلك الشعوب جسداً ونفساً، ولركنت إلى الدعة وهي تردد قول الشاعر.

دع المكارم لا ترحل لبغيتها　　واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

ولكن حافزاً آخر اسمه الكرامة الإنسانية، يعلمه كل من كان يتمتع به، هيج تلك الشعوب إلى القيام للظفر بحقوق أخرى أجل شأناً من الطعام والشراب والكساء ونحوها.. فضحوا (على العكس مما يقرره الماركسيون) بالكثير من أسباب عيشهم ومقومات رزقهم، حفاظاً على كرامتهم الإنسانية.

لقد انتحرت زنوبيا ملكة تدمر، وانتحر هتلر قائد الحرب العالمية الثانية ضد الحلفاء. فهل أقدم أحدهما على ذلك لأن نقصاً اقتصادياً قد طرأ على سير معيشته؟.. ما من عاقل إلا ويعلم أنه شعور ذاتي اسمه الكرامة جعله يفضل الموت على حياة لا يراها متوجة بتلك الكرامة التي كان يتأملها.

والكرم والسخاء، اللذان يعرفهما كل إنسان، ألا تجد أن إليهما مردّ الكثير من عوامل التماسك والتعاون في المجتمعات؟ وهل الكرم إلا نقيض ما يزعم الماركسيون أن الإنسان مجبول عليه؟!..

إننا نسأل: لماذا يكرم الإنسان ضيفاً يحلّ عنده؟ وبأي دافع يفعل ذلك؟ وأين هذا الخلق الأصيل في النفس الإنسانية من مقتضيات

القول بأن جميع الصفات الإنسانية ليست إلا ثماراً للصراع الطبقي في طريق الإنتاج!..

وإننا لنسأل: لماذا كان يبعث كارل ماركس إلى أسرته الرسائل المتتالية يستجديهم العون المادي، بعد أن أنفق كل نصيبه من ميراث أبيه، وكاد أن يأتي على نصيب أخواته أيضاً؟ تحت أي أمل كان ينتظر الاستجابة منهم، إن لم يكن أمل الإكرام ذلك الخلق الإنساني الرفيع الذي يمعن ماركس في سحقه وتجريد الإنسانية منه[1]!..

يمعن في إنكار وجود أي خلق نبيل في كيان الإنسان، غير خلق الصراع على الرزق، ثم يمدّ يده إلى أسرته يستجديهم أن يتكرموا عليه ويعينوه في أمر معيشته، محركاً في نفوسهم نياط الخلق النبيل ذاته الذي ينكره في الإنسان ويزعم أن لا وجود له.

على أن هؤلاء الماديين لو تنبهوا، لعلموا أن ذلك الفردوس الشيوعي الذي يعدون به الناس، لا يمكن تصور وجوده إلا مسيجاً بحصن الأخلاق، إذ كيف يكتفي الإنسان بقدر حاجته دون أن تمتد عينه بالطمع إلى ما في يد صاحبه، مما قد يمكنه الاستيلاء عليه، لولا دافع القناعة وحب العدالة، وهما من أنبل الأخلاق الإنسانية التي تستعلي على العامل المعيشي الذي زعموا أنه الفاعل الأوحد في حياة الإنسان.



(١) كارل ماركس: ١٣٥، ترجمة العيتاني.

ترى هل يجهل الماركسيون هذه الحقائق، وهل نستطيع أن نقتنع بأنهم غير موقنين بها؟

إن هذا مما لا يتصوره العقل، فالماركسيون، مثل سائر الناس، يمارسون مع بقية الناس تجربة هذه الأخلاق صباح مساء، بل إنهم يتعاملون معهم على أساسها.

إذن فما هو التحليل الصحيح لهذه الدعاوى الباطلة التي يكابرون في الصبر على ادّعائها؟

إن هذه الدعاوى، ليست في حقيقة أمرها تقريرات خاطئة عن واقع التاريخ الإنساني، وإنما هي في واقع الأمر، اقتراح صيغ في هيئة تقرير عن الواقع الإنساني!.. اقتراح بل دعوة إلى أن يتجرد الإنسان عن سائر الصفات والقيم العالية التي يضبط بها إرادته أمام الشهوات والأهواء، والتي يملك بها حريته الحقيقية؛ حتى إذا عاد حيواناً لا يهيمن عليه إلا رغبة الطعام والشراب والمسكن والسفاد، أمكن عندئذ أن يوضَع في عنقه زمام يستذله من هذه الرغبات التي لم يعد ثمة سلطان فوق سلطانها، وهنالك يشار إلى السيد المنتظر والمراقب عن كثب، ليأتي فيستلم الزمام ويقود قطعان البشرية اللاهثة إلى حيث يشاء.

ومن هو هذا السيد الذي يدير الأمور خفية ويرقبها عن كثب؟ إنه اليهودية أو الصهيونية العالمية!.. ذلك هو الضيف الذي ما زال الماديون منذ ماركس منهمكين في تحضير المادية الجدلية والتاريخية له، فلقد تبين بعد فساد محاولات كثيرة سابقة أن الأمل معقود على منهاج المادية الجدلية والتاريخية وحدها.

ولكن الحقيقة أنه هو الآخر أمل خاسر.. فإن إنسانية الإنسان لن تتجرد عن حقيقتها، ولن يمسخ الأناسي إلى قطعان حيوانات تلهث وراء الطعام، وتساق من بطونها إلى حيث يراد لها أو يراد منها، ولتجدن في المآل القريب أنه لن ينقذ الإنسان من هذا الشرك العجيب إلا إنسانيته: خلقه، وجدانه، روحه، فطرته.

الفصل الثالث

المذهب الوجودي - دراسة ونقد علمي

أولاً - التعريف بالمذهب الوجودي

نشأة الوجودية

تعد الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية المعاصرة، بنظر أهلها الذين يتبنونها. ويقول عبد الرحمن بدوي عن عوامل نشأتها:

«هي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالَم الشعورُ الحادّ به بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. ولقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الكامل الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولّد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها»[1].

---

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي: ١٩.

تعريف الفلسفة الوجودية وبيان أهم الأفكار التي تنهض عليها

تتجمع شتى أفكار المذهب الوجودي، في مقولة أساسية كبرى هي:

«الوجود الإنساني يسبق الماهية».

ومعنى هذه الجملة أن وجود الشيء (والمراد بالشيء هنا الإنسان) هو الذي يثمر ويحقق ماهيته بالتدريج. وليس العكس، فالوجود الشكلي الآني خيال لا معنى له إلا بعد أن يتحول الوجود إلى فعل متواصل تنبثق منه الماهية التي تعبر عن الوجود الحقيقي[١].

ولكي نتذوق مقصودهم وتصوراتهم من وراء هذا الكلام، ينبغي أن نقف عنده بشرح وجيز من وجهة نظرهم، وخير سبيل إلى ذلك أن نصغي إلى أحد أئمة هذا المذهب وهو يحاول أن يشرح لنا مقصودهم بهذا الكلام..

يقول جان بول سارتر: «إننا نعني بهذا الكلام أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي فتتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده. فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه»[٢].

أما أبرز الأفكار الرئيسية التي ينادي بها أصحاب هذا المذهب، بحيث تجلي لنا شخصية هذا المذهب وتعد قاسماً مشتركاً بين المنتسبين إليه جميعاً، فيمكن أن تلخص فيما يلي:

---

(١) الوجودية مذهب إنساني لسارتر: ١١ وما بعدها، ودراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي: ١٦.

(٢) الوجودية مذهب إنساني لسارتر: ١٤.

١- الوجود الجدير بالنظر والبحث، هو في المقام الأول الوجود الإنساني. أما وجود الأشياء الأخرى فليس ذا أهمية في مجال البحث.

وهم يقسمون الوجود، في صدد بيان هذه الفكرة إلى وجودين: وجود ذاتي، ووجود موضوعي. فالوجود الذاتي هو وجود الإنسان، أما الوجود الموضوعي، فهو وجود كل ما عداه مما قد يراه من حوله. إنه - في نظرهم - وجود تافه لا قيمة له إلا من حيث إنه يدور على محور الوجود الإنساني ويسعى إلى تعميقه[1].

٢- عند الحديث عن الوجود الإنساني إنما يراد الذات الإنسانية المتمثلة في كل شخص على حدة، والمعبر عنها بـ (أنا) التي تعيش في كياني، وكيان كل واحد من الآخرين على سبيل التبادل. وليس المراد منه الوجود الإنساني الكلي المتمثل في الحقيقة الإنسانية الكلية بقطع النظر عن الأفراد.

فالوجودية لا تقيم وزناً لما يسمى بالوجود المطلق، والكليات الذهنية التي انطلقت منها مثالية هيجل. وإنما تنظر إلى الإنسان الفرد بمشاعره ومقوماته الإنسانية التي يحسّ بها هو دون غيره[2].

٣- هذا الوجود الإنساني، متناه، لأنه محصور في حدود الزمان والمكان، وإذن، فإمكاناته متناهية أيضاً، وهذا هو مبعث القلق في حياته، وهو من أبرز المشاعر التي يتميز الإنسان بها.

٤- الزمان يدخل في جوهر الوجود المتكامل في حياة الإنسان،

---

(١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لعبد الرحمن بدوي: ٩، ودراسات في الفلسفة الوجودية له أيضاً: ٢٠٣.

(٢) المرجع السابق: ٢٤. وانظر سارتر: ١٤ فما بعدها.

فالزمان جزء لا يتجزأ من وجوده الآني، وليس كما يراه الآخرون، من أن الزمان مجرد ظرف للوجود، بمعنى أن الموجود يخضع له ويدخل في رحابه[١].

٥- لا حقيقة عند الفرد الذي قلنا إن الوجود المعنيَّ وجوده هو، إلا ما يتصل بشعوره وينفعل به. فالنتائج التي ينتهي عندها الانفعال، هي وحدها الخليقة بالإيمان؛ ذلك لأن القرار قد تم عندهم على أن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صار شعار هذا المذهب: من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان. أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان[٢]!..

٦- الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان، على حد تعبير الوجوديين. وهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يحقق ماهيته الإنسانية إلا من خلال ممارسته لحريته كاملة غير منقوصة.

٧- الحرية هي الاختيار المطلق الذي لا يحدّه أي دافع أو وازع خارجي؛ ثم إن الاختيار بدوره ينطوي على النبذ، نظراً لمحدودية الإمكانات في الوجود الإنساني، فهو لا يستطيع أن يمارس إمكاناته كلها، وهو الأمر الذي يدخل عملية النبذ في جوهر الاختيار. بمعنى أنه ينتقي ما يختاره وينبذ الاحتمالات أو الإمكانات الباقية.

ومن جراء هذه الظاهرة يتجلى القلق ويسود في حياة الإنسان، إذ هو يضطر أن يستسلم لعملية النبذ هذه، وأن يدخل من جراء ذلك في مغامرة ومخاطرة لا يدري عاقبتها.

---

(١)انظر الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي: ٢٥٣.

(٢)الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٦.

٨- إن كلّاً من القلق، واليأس، والسقوط، مستلزمات لابدَّ منها في حياة الإنسان، ووجوده. أما القلق واليأس، فناشئان كما قلنا من الجدار الصلب الذي تقف أمامه إمكانات الإنسان، إذ هو يتحمل مسؤولية اختياراته في جو مشحون بالاحتمالات المختلفة التي قد يأتي بها المستقبل، ويقبل إليه معها ما يبعث إلى نفسه اليأس.

وأما السقوط، فناشئ من قرارهم السابق بعدم وجود إله مدبر للكون! وهو قرار طائفة كبيرة منهم، في مقدمتهم جان بول سارتر، وإذا كان الأمر كذلك فإن القيم والالتزامات الأخلاقية كلها تؤول إلى الانهيار، لزوال مبرراتها، على حد تعبيرهم. وفي هذه الحال يجد الإنسان نفسه وحيداً لا قائد له إلى أي سلوك التزامي، فلا ملاذ له من هذه الحال إلا إلى حريته، ويعبّر سارتر عن تصوره هذا بقوله: «إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم لأنه لم يخلق ذاته، وهو حرّ لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أنه تواجد في العالم»[1].

٩- الاختيار هو الأساس والمنطلق الأول في كيان الوجود الإنساني. بمعنى أنه لا توجد دوافع أسبق من الاختيار بحد ذاته تظهر في ساحة نفسه، بحيث يتصور أنها هي التي تحمله على الاختيار، بل العكس هو الصحيح، فالاختيار هو الذي يأتي بالدوافع[2].

(١)الوجودية مذهب إنساني: ٢٦.

(٢)المرجع السابق: ٢٧ فما بعدها.

أئمة المذهب الوجودي وأبرز المنادين به

يقول الوجوديون: إن الأب الحقيقي للوجودية هو (سيرن كير كجور) الدانماركي ١٨١٣ - ١٨٥٥.

ومن أبرز أئمة هذا المذهب (كارل يسبرز) ولد عام ١٨٨٣ في ألمانية، و (مارتن هيدجر) وهو الآخر ألماني ولد عام ١٨٨٩، و (جبريل مارسل) وهو فيلسوف فرنسي ولد عام ١٨٨٩، وهو صاحب كتاب (يوميات ميتافيزيقية)، و (جان بول سارتر) وهو الآخر فرنسي ولد عام ١٩٠٥. وقد اشتهر هذا الأخير أكثر من غيره، بسبب تبسيطه للكثير من أفكار الوجوديين، وإفراغه إياها في قوالب من الأدب المسرحي، ومن مسرحياته المشهورة: (العالم المغلق) و (الأيدي الملوثة).

الوجوديون فريقان

تلك هي السمات التي تحدثنا عنها لفهم الأفكار الأساسية الكبرى للمذهب الوجودي، وهي قاسم مشترك بينهم جميعاً، ولكنهم لدى التأمل في نتائج هذه النقاط اختلفوا فيما بينهم إلى فريقين:

أ- فريق يسمون بالوجوديين الأحرار. وهم يرون أن الوجود الإنساني مأساة لا معنى لها ولا حكمة من ورائها، وأن الصدفة وحدها هي العامل فيها. ومن مقتضيات هذه النظرة لديهم أنهم لا يطمئنون إلى معنى وجود الآخرين، ولا يستريحون إلى العلاقات القائمة فيما بينهم، إذ إنهم لا يحيلون الوجود إلى أي حكمة للخالق، وكيف يحيلونه إليها وهم لا يؤمنون بوجوده؟

ب- فريق آخر يسمون مذهبهم بالوجودية المقيدة. ويرى هؤلاء أن

وجود الإنسان في نوعه الكلي إنما يعني الله عز وجل بطريقة ما في التصور والفهم.. وقد يسمى هذا الرأي بمذهب الوجودية الدينية.. وينادي أصحابه بالتعاون والمحبة ويرون للوجود غاية وهدفاً، فهم يركنون من هذا الإيمان إلى طمأنينة ما.

ولعل غالبية الوجوديين، هم من الفريق الأول، ومن أبرز من يمثلهم هيدجر، وأبنيانّو، وجان بول سارتر[١] وسائر الوجوديين الفرنسيين.

كما يمثل الفريق الثاني كل من كارل يسبرز، وجبريل مارسيل، وهمامسيحيان كاثوليكيان ملتزمان بكاثوليكيتهما.

على أن كلا الفريقين يعترفان بكيركجورد أباً روحياً للوجودية في مجموعها. وقد تكون فلسفته مجرد خطوط عريضة أولى لرسم تصورات هذا المذهب.

القاسم المشترك بين الفريقين

على أن القاسم المشترك بين هذين الفريقين في المذهب الوجودي، أقوى بكثير من مظهر الخلاف بينهما، فكلهم ينطلقون من مسلمة كبرى، وهي أن الإنسان بوصفه الكائن الفردي الذي يحسّ بذاته، هو مركز البحث في كل شيء. أما أحواله المتقلبة على وجوده، مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة، فهي المقومات الجوهرية لوجوده، والحرية والمسؤولية والاختيار، هي المعاني الكبرى في حياته.

(١) يتبجح سارتر في كتابه الوجودية مذهب إنساني بأنه ممن يمثلون الوجودية الملحدة، ويكرر ذلك في أكثر من مرة. ويبدو أن عبد الرحمن بدوي يصنف هو الآخر نفسه في هذا الفريق. ويتجلى ذلك لك من مواقف له في كتابه: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

والسؤال عن حقيقة الوجود وماهيته، ينحط في الواقع على الشيء الموجود. فإذا حلل السائل ذاته ووجوده، وجد أن الصفة الرئيسة له هي مجرد وجوده، فهو موجود أولاً، ثم يتخصص وجوده بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال وهذا من بعض ما يقصدونه بقولهم: إن الوجود أسبق من الماهية.

وهذه القضية هي القضية الأساسية العظمى في بنيان هذا المذهب. والقضية التي تليها في الأهمية هي: **الوجود المبحوث عنه هو أولاً وجودي أنا أيها الفرد**، وليس ذلك الوجود العام أو الكلي المتمثل في مجموع الموجودات، أو في الجنس الإنساني مرة واحدة، بل الوجود في جوهره وأصله المنظور إليه، هو وجودي أنا؛ أنا الذات المفردة. ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه، ثم يتفرع عنه البحث إلى الوجود العام.

ثانياً - النقد العلمي لهذه الأفكار

مقدمة، أو مدخل إلى النقد

كما أخضعنا (المادية الجدلية) ومن بعدها (المادية التاريخية) لمقاييس المنطق العلمي وقواعده، فلا بد أن نقوّم (الوجودية) بالمقياس ذاته، دون الارتباط بأي أسبقية في الحكم.

ولقد تبيّن مما ذكرناه، نقلاً عن أرباب الفكر الوجودي ودعاته، أن المذهب الوجودي تعبير عن حالة القلق العام الذي ساور الناس عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وعلى هذا فنحن أمام اعتراف صريح، بأن القاعدة الصلبة التي تنهض عليها تصورات هذا المذهب، هي حالة نفسية، ألا وهي القلق الذي ساور أصحابه وليست اكتشافاً علمياً قاد إليه العقل والفكر.

وإذا كان هذا هو منطلق المذهب الوجودي، فمن الثابت يقيناً أنه ليس حجة إلا على أصحابه. فإن القلق من شأنه أن يدفع بأصحابه في كل سبيل، بل ما أكثر ما قد يزج بهم في طريق الجنون، أفيكون سبيل الوقوع في شيء من ذلك إذن مذهباً يدوّن ويدعى إليه. وإذا فعل أرباب القلق النفسي هذا، فاتخذوا من قلقهم مذهباً يدعون الناس إليه، أفيكون من شأن سائر العقلاء الذين يعيشون في مأمن وعافية من ذلك القلق، أن يتّبعوهم فيما زجّهم القلق فيه، فيتطوحوا معهم في المتاهات القلقة ذاتها؟!..

وإذا جاز للوجوديين أن يجعلوا من قلقهم النفسي مصدر إلهام لإحداث فلسفة تطرح في طريق الفكر الإنساني، فلماذا لا يجوز للهيبيين مثلاً أن يجعلوا هم أيضاً من قلقهم واضطراباتهم النفسية التي يتمتعون بها مصدر إلهام لفلسفة أخرى أكثر جدّة وحدوثاً، مما يجعلها أجدر بإقبال العقول إليها واعتناق الناس لها؟

معنى هذا الإنكار الذي نعبر عنه بهذا الأسلوب، أن القلق النفسي حالة مرَضية شاذة تنتاب النفس، تحتاج إلى استعمال العلاج الذي يستأصله، وليس حقيقة علمية ثابتة يعتمد عليها في بناء المبادئ أو الأحكام. وإلا فليس ثمة أي حاجة إلى أولئك الذين يسمون بالأطباء النفسيين، بل الحاجة داعية إلى أن يتحول هؤلاء الأطباء أنفسهم إلى تلامذة واعين يتفهمون ما سيشرحه لهم مرضاهم النفسانيون، من أحدث المذاهب الفلسفية القائمة على منطق القلق النفسي الناتج عن آثار حربين عالميتين!.

إن هذا الاعتراف من أرباب المذهب الوجودي، يكفي لإراحة العقل من النظر فيه. ولكنا مع ذلك نساير الشكل العلمي أو الفلسفي

الذي يصوغ الوجوديون تعابيرهم به، عندما يصورون لنا آثار قلقهم هذا. ونحاكم أفكارهم التي أوجزنا الحديث عنها والتعريف بها، إلى موازين العلم وأصوله.

فلنعد إلى المقولات والأفكار التي درسناها، والتي يتكون منها بنيان المذهب الوجودي لنخضع كلاً منها للنقد العلمي، ولنتبين مدى اعتماده على ضوابط المنطق وأصول البحث والنظر. على أن نبدأ بنقد الفكرة الأساسية الكبرى التي يعدّونها عمدة المقولات والأفكار الأخرى؛ وهي قولهم:

الوجود يسبق الماهية

وقد علمنا أن المعنيّ بالوجود إنما هو وجود الإنسان. وقد عرفنا لدى إصغائنا إلى ما يقصدونه من هذا الكلام العجيب، أن الإنسان يكون في نشأته الأولى التي تبدأ بالولادة، وجوداً فارغاً من المضمون الذي هو الماهية، فهو لا شيء آنذاك، ثم يمتلأ فراغه الوجودي بعد ذلك تدريجياً بما يحققه هذا الإنسان لذاته ويختاره لنفسه، وإنما تتحقق هويته من مجموع هذا الذي حققه في ذاته تدريجياً عن طريق حريته واختياره إذ يمارسهما ممارسة فعالة.

ونحن نبدأ فنقول:

أولاً - إذا كانت هذه الأفكار تعبيراً عن مذهب فلسفي كما يقولون، فإن على أصحابها أن يلتزموا بأبجدية المواضعات والمصطلحات المنطقية أو الفلسفية المفروغ منها والمبتوت بشأنها فلا يطولها أي خلاف أو نزاع حولها؛ إذ هي ليست نقاط نظر وبحث بمقدار ما هي أدوات أو اصطلاحات متفق على مضامينها للتعبير بها

عن أصول ومعان أساسية متكررة. أو عليهم - إذا لم يريدوا الالتزام بتلك المواضعات التي درج عليها دارسو هذا الفن على اختلاف مذاهبهم ومنذ أقدم العصور - أن يبدؤوا قبل كل شيء؛ أي قبل أن يعرضوا نظرياتهم وأفكارهم، فيضعوا قائمة ببيان المعاني الجديدة التي يريدونها عند استعمالهم الكلمات الاصطلاحية ذات الدلالة الباطلة والملغية عندهم، حتى لا يزجوا قراءهم في متاهات اللبس والضياع.

ماذا يراد بكلمة (الماهية) و (الظاهرات) أو (الجوهر والعرض) في اصطلاح الفلاسفة على اختلاف نحلهم ومذاهبهم؟

الذي نعرفه من معنى هاتين الكلمتين إلى هذه اللحظة، أن ماهية الشيء ما به يتحقق ذاتية الشيء ويستحق إطلاق اسمه عليه. والظاهرات أو الأعراض تلك الصفات التي تعرض للماهية مما لا يستقل وجوده بذاته، بل لا بد أن يتقوم بغيره، كاللون والطول والعرض والصلابة والليونة.. إلخ.

فإذا شئنا أن نبقي هذه المعلومات الأبجدية في رؤوسنا، ثم أصغينا إلى هذا القرار القائل: إن وجود الشيء يسبق ماهيته، فإننا لن نفهم من هذا الكلام إلا معنى متهافتاً متناقضاً.

إذا وجد الإنسان، فلا معنى لوجوده إلا تحقق ماهيته على الصعيد الخارجي. فإذا كابرنا وفرضنا أنه وجد في لحظة من اللحظات قبل أن توجد ماهيته؛ أي وجد ما يسمى (إنساناً) دون أن يكون مزوداً بماهيته، فإن ذلك يستلزم نتيجتين حتميتين:

إحداهما أن ماهية الشيء قد تنفك عنه فلا توجد معه، فأي معنى يبقى إذن لكونها ماهية؟ وما الفرق الذي بقي بينها وبين الظاهرات أو الأعراض؟

النتيجة الثانية أن يكون للوجود، من حيث هو، معنى قائم بذاته قد يتحقق في الخارج دون أن يكون هذا الوجود كسوة لأي ذات تتسم بالوجود. وعندئذ يصبح معنى قولنا «إن وجود الإنسان يسبق ماهيته» أن الوجود الإنساني يكون في أول نشأة الإنسان الذي لم ينشأ في حقيقته بعد (على حد تصور الوجوديين) مجرد ثوب فارغ من لابسه، ينتظر أن يأتي صاحبه فينسكب فيه!..

فهل يلتزم الوجوديون بهاتين النتيجتين، وهما من المستلزمات التي لا يمكن انفكاكها عن قرارهم الكلي الذي هو حقاً عجيب؟

ثانياً - إذا كانت الماهية متأخرة في وجودها عن وجود الإنسان، كما يقولون، فلا بد أن تكون ظواهر الماهية هي الأخرى متأخرة عنه من باب أولى، لأن ظواهر الماهية تابعة لها في الوجود والعدم. وإذن فلا ماهية الإنسان موجودة ولا الظواهر المتلبسة به موجودة، في نشأة الإنسان الأولى. فما الموجود منه إذن؟.. وكيف ينتظر من هذا الإنسان أن يبدأ فيحقق ذاته (على حد تعبيرهم) مع أن هذا الذي سيتولى ذلك غير موجود بعد، إذ هو ليس شيئاً أكثر من ماهيته وظاهرات ماهيته وكلتاهما غير موجودتين، طبقاً لقرارهم الذي يلحون عليه!..

على أنا نعود فنقول: وهذا الذي خُلق بشراً سوياً. وهو لا يزال في صبوته الأولى من يكون؟ إن لم يكن الشيء الذي ينطوي في وجوده هو الحقيقة الإنسانية التي نعرفها بما فيها من ماهية وظواهر، فماذا نسميه؟ وكيف يقول سارتر: «.. ثم يمتلأ فراغه الوجودي بعد ذلك بما يحققه هذا الإنسان لذاته ويختاره لنفسه»[١]، وهو الذي يقرر بكامل عقله أن ماهية الإنسان تكون غير موجودة آنذاك؟..

---

(١)الوجودية مذهب إنساني: ١٤.

إذا كانت ماهيته غير موجودة آنذاك، فهو أعجز من أن يحقق لنفسه شيئاً، فضلاً عن أي يحقق ماهيته ويوجد ذاته!.. وما هو معنى الدور الذي يتحدث عنه المناطقة والفلاسفة إن لم يكن هو هذا الذي يقوله سارتر وإخوانه الوجوديون؟

ثالثاً - إن مقتضى القول بأن وجود الشيء يسبق ماهيته، تصورُ أن للوجود ماهية ذاتية مستقلة بذاتها. وعلى هذا يكون (الوجود) جوهراً قائماً بذاته، قابلاً للانفكاك عن الشيء الموجود، فهل الأمر في الحقيقة كذلك؟

هل يستطيع الوجوديون أن يثبتوا أن معنى (الوجود) يمكن إبرازه مستقلاً عن أي شيء يتصف بالوجود، كما يمكن إبراز الرداء مستقلاً منفكاً عن أي لابس له؟

إن الوجود في حقيقته ليس أكثر من الشيء في دائرة كل من الزمان والمكان، وهذا تعريف للوجود بخاصته وليس بجوهره أي جنسه وفصله. إذ لا يمكن تعريفه بهما، فإذا ما رأيت الشيء أصبح خاضعاً لسلطان الزمان والمكان بحيث يصح أن يقال عنه: متى، وأين، فاعلم أنه قد اتصف بما نسميه الوجود. فإذا تحرر عن سلطان كل منهما بحيث لم يصلح أن يقال عنه: متى وأين[1]، فاعلم أنه قد عاد إلى العدم.

وهذا يعني أن وجود الإنسان لا يمكن أن ينفك عنه ثم يسمى مع

---

(١) الملاحظ أن يرد السؤال بمتى وأين على جوهر الشيء من حيث هو. فلا يعترض إذن على هذا التعريف بأننا قد نقول عن الشيء الذي انعدم متى تم انعدامه وأين.. لأن السؤال بالأينية والزمانية ليس وارداً على ذاته وإنما على حدث تعلق به، وهو الانتقال من طور الوجود إلى العدم.

ذلك موجوداً، لأن قوام الوجود مرتبط ارتباطاً ذاتياً أو أساسياً بالشيء الموجود. وهذا معنى قولنا: إن (الوجود) بحدّ ذاته ليس جوهراً، بل حال، أو عرض على تعبير آخرين.

فإذا تبينْتَ حقيقة ما نقول، علمت أنه لا معنى إطلاقاً لقولهم: إن وجود الإنسان يسبق ماهيته.

على أننا لابدّ أن نعود فنتأمل فيما يريد هؤلاء الناس أن يوضحوه لنا من خلال هذا التعبير، أياً كانت قيمته في ميزان المنطق والعلم، إنهم يريدون أن يقولوا لنا: إن الإنسان يكون في أول عهده بالحياة مجموعة إمكانات وقدرات كامنة في ذاتها ومنطوية على نفسها، وإنما يتوقف تفتح تلك القدرات والإمكانات التي ستنسج له صفاته الإنسانية التي سيختارها، على أن يقبل هو إليها فيستعملها ويستفيد منها بما لديه من حرية واختيار. ولا شك أنه بمقدار ما يستعمل اختياره وحريته في بعث تلك الإمكانات والقدرات، تزداد صفاته الإنسانية جلاء، بل تزداد هويته وذاتيته عمقاً ورسوخاً.

هذا ما يريدون أن يقولوه من خلال هذا التعبير الفلسفي الذي لا ينطوي إلا على تنطع تنأى عنه مقولات الفلسفة وقواعد المنطق من حيث هي. ولا نحسب هذا التعبير إلا لوناً من ألوان الترويج ولفت النظر.

ودليلنا على أن هذا هو الذي يريدون أن يوضحوه، ما نقلناه آنفاً من شرح الوجودي الفرنسي سارتر لهذا الكلام. ألم يقل: «إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن

للإنسان في بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً»[١].

ونحن بدورنا لا نرفض هذا الكلام، فما من عاقل إلا ويعلم بأن الطفل الذي لم يتجاوز عمره ستة أعوام لا يتمتع بتلك الصفات والخبرات التي يتمتع بها هو نفسه عندما يصبح ابن ثلاثين عاماً. ومن أجل أن الناس جميعاً يعلمون هذه الحقيقة البسيطة، يسلكون بأولادهم مسالك التربية التي تنمي فيهم خبراتهم وعواطفهم وإراداتهم.

ولكن أين هذا من محاولة التعبير عنه بقولهم: إن الوجود الإنساني سابق على الماهية؟!.

يسميه سارتر، وهيدجر، وبقية أهل المذهب: الماهية، فإذا أرادوا أن يشرحوا ما يقولون ترجموا كلمة (الماهية) بالصفات، كما قد رأيت في شرح سارتر آنفاً!..

فأي طالب من الطلاب الخائبين في قسم الفلسفة من جامعة ما، يخلط هذا الخلط العجيب بين الماهية والصفات، ويبادل التعبير بهما عن الخبرات والإمكانات التي يكتسبها الإنسان؟

إذن فإنسانية الإنسان تولد معه وتوجد بوجوده، ولكنها تكون كامنة فيه منطوية على ذاتها في داخله كانطواء أكمام الورد على نفسها، وفي داخلها كل ما ستنبثق عنه بعد حين من رائحة ولون ونحو ذلك.

(١)راجع أيضاً، هذه هي الوجودية لبول فولكييه: ٥٩ و ٦٠، ترجمة العيتاني.

ودور الإنسان يتحدد في ضرورة السعي إلى تفتيح قابلياته وملكاته الإنسانية المودعة بين جوانحه بالطرق المتناسبة معها الكفيلة بتفتيحها والوصول بها إلى الغايات المنشودة منها.

ولا ريب أن فهم المسألة بهذا الشكل الواقعي البسيط المعروف لدى العقلاء جميعاً، من شأنه أن يضيق آفاق الحرية لدى الإنسان، وأن يجعله يستلهم سبل سيره وسلوكه من واقع تلك الأسبقية التي تمثلت في اكتشافه لنواميس إنسانية ثابتة راسخة على النحو الذي شاءه فاطرها ومبدعها، فلا حيلة له في أن يبدل منها ويغير، فضلاً عن أن يخلقها خلقاً جديداً كما يحب في ظلال وارفة لحريته واختياره.

ونظراً إلى أن الوجوديين لا يحبون أن تنقص الحرية من أي طرف من أطرافها، ويريدون أن يقرروا بأن الحرية والاختيار هما جوهر الوجود المادي للإنسان، فقد اضطرتهم هذه الرغبة إلى أن يتجاهلوا هذا الواقع الذي يعلمه كل العقلاء، وأن يستبدلوا به قراراً آخر، لا يمس جانب الحرية ولا ينتقص منها، ألا وهو القول بأن الإنسان هو الذي يحقق ذاته ويبني ماهيته كما يحب!.. وهكذا يصبح بناء الحقيقة الإنسانية تابعاً للحرية، وليست الحرية هي المقيدة بواقع البناء الإنساني الذي لم يكن للإنسان دور في إقامته ولا حيلة في تغييره.

وإذا كان للرغبة هذا السلطان الخلاق، فما أحرى أن يرغب كل منا ويتمنى ليجد الكون كله يسارع في هواه.

والآن نبدأ بنقد الأفكار والمقولات التي تعرفنا عليها عند عرضنا لهذا المذهب.

١- الوجود الجدير بهذا الاسم هو الوجود الإنساني دون سواه

ولا بد أن نبدأ فنتساءل: على أي أساس من موازين المنطق والعلم قام هذا التصنيف؟ إن كنا ننظر إلى معنى الوجود فيما يصطلح عليه الفلاسفة والعلماء، فهو أعم من أن يختص بالإنسان وحده.

إن من أبرز وأجلى خصائص الوجود التي يتحدد بها رسمه، خضوعه لكل من مقولتي: متى وأين. لذا عرفناه بأنه كينونة الشيء في دائرة الزمان والمكان. وهذه السمة تشمل الإنسان وسائر الموجودات الأخرى، ففيم إذن هذا التفريق؟

وإن كنا ننظر إلى الأثر الذي يتركه وجود الإنسان في الكون، من حيث أعماله وإنجازاته، فتلك ظاهرة أخرى لا شأن لها بجوهر الوجود البتة. على أن الآثار التي يتركها الإنسان في الكون مردّها إلى الاعتماد على موجودات (موضوعية) أخرى غير الذات الإنسانية، فهذه الآثار من الإنجازات تنبه إلى أهمية تلك الموجودات أكثر من أن تدل على تفاهتها.

ولكن الواقع أنهم لا يريدون بهذه الفكرة التي يتبنونها، لا المعنى الأول ولا الثاني. إذن ماذا يريدون؟

يريدون أن يقولوا إن الوجود ليس هو الكينونة، كما يرى الآخرون من سائر العلماء والفلاسفة على اختلافهم، إنما الوجود فعل، متحرك. وهذا شيء خاص بالإنسان.

يقول بول فولكييه في كتابه هذه هي الوجودية:

«يرى المفهوم التقليدي أن الواقعي وحده هو الذي يوجد، وليس

ما هو ممكن وحسب. وعن كل ما تحول من الماهوية إلى الوجود (سواء أكان حجارة أم إنساناً) نستطيع القول إنه كائن أي موجود.

«أما في تعابير الوجودية، فعلى العكس، فكلمة الوجود ليست مرادفة لكلمة الكينونة. والحجارة كائنة ولكنها ليست موجودة خارج العملية الذهنية التي لها وحدها أن تجعلها موجودة. فالوجود في الواقع ليس حالة بل هو فعل، وهو التحول من الإمكان إلى الواقع. وكما تدل أصول الكلمة، يعني فعل الوجود، يعني الانطلاق من الكينونة للتمركز في مستوى ما لم يكن في السابق غير الإمكان»[1].

إذن فالذي يجعل الوجوديين يقصرون سمة الوجود (أي الوجود الجديد بهذا الاسم) على الإنسان أن كينونته التي تكون قاسماً مشتركاً في بادئ أمرها مع غيره كالحجارة والماء والتراب، تتحول بعدئذ إلى فعل وإنجاز وتكيف، وذلك هو المعنيُّ عندهم بالوجود.. الوجود الذي يقتصر شرفه على الإنسان.

ولكنا إذا تأملنا في هذا الكلام، وما ينطوي عليه من مصطلح جديد لمعنى الوجود، هم أحرار طبعاً في اعتماده وتبنيه - رأيناه ينسف دعامتهم الفكرية الأولى التي يجعلونها منطلقاً إلى سائر مقولاتهم الأخرى، ألا وهي القول بأن الوجود يسبق الماهية، وقد سبق الحديث عنها.

إذا كان الوجود عندهم ممارسة فعلية، وليس مجرد كينونة هادئة ساكنة، فذلك يعني أن ماهية الإنسان هي التي تسبق وجوده. إذ هو يولد في نطاق معنى الكينونة الساكنة شأنه إذ ذاك شأن الموجودات

(١)هذه هي الوجودية، لبول فولكييه: ٥٧.

الموضوعية الأخرى، فهو إذن لا يتمتع آنذاك بالوجود، وإنما يتصف بالكينونة. والكينونة تتحقق عن طريق الماهية، وإلا فالكينونة وهم وخيال. حتى إذا شبّ هذا المولود عن الطوق، وبدأ يمارس وجوده لا بالفكر فقط بل بالحركة الفكرية كما يقولون، فعندئذ يبدأ وجوده بالتحقق والظهور. وهذا يعني بكل بساطة ووضوح أن الماهية الإنسانية تسبق وجوده، وليس وجوده يسبق الماهية كما يقولون.

وقصارى ما يمكن أن ندافع به عن هذا الخلط والتناقض الواضحين أن نقول:

إنهم يقصدون بالوجود عند وضعهم لذلك الشعار العام: «الوجود يسبق الماهية» الوجود بمعناه التقليدي الشامل لكل الموجودات الإنسانية وغيرها، أي ما يسمونه الكينونة. أما في هذه المقولة الثانية فيقصدون بالوجود معناه الخاص المتميز، وهو الوجود الإنساني، فانحلت عقدة التناقض أو التضاد.

ولكن كيف يمكن أن يستقيم هذا الدفاع، وهو لو عبر عن الواقع الذي يعتذرون به فعلاً، لجاء خرقاً وتكذيباً لهذه المقولة ذاتها التي نحن بصددها، وهي قولهم (الوجود الجدير بهذه التسمية هو الوجود الإنساني فقط دون سواه). إذ إنهم أول من خرقوا وخالفوا قرارهم هذا، وذلك، عندما استعملوا كلمة الوجود في أخطر وأضخم شعار وقانون فكري لهم وهو (الوجود يسبق الماهية) حيث أرادوا بالوجود مطلق الكينونة التي هي قاسم مشترك بين الإنسان وسائر المكونات الأخرى ذات الوجود الموضوعي؟

ولكن فلنتجاوز هذا التهافت، ولنتساءل: ما القصد الذي يطمحون إليه من وراء هذا الكلام أياً كانت قيمته؟

إنهم يقصدون من ذلك، أن يدعموا حرية الإنسان، ويجعلوا من المخلوقات الأخرى أدوات تصب في الوجود الإنساني، ومن ثم تدعم الحرية المطلقة للإنسان، بدلاً من أن ينهض من بعض تلك المخلوقات عثراتٌ تضيق على الإنسان ذاتيته، أي وجوده، أي حريته.. ولا تذوب هذه العثرات ويتم القضاء عليها إلا بسلب معنى الوجود الحقيقي عن تلك الأدوات التي إن أعطت قيمة وجودية ذاتية تكونت منها عثرات تضيق على الإنسان سبيل ممارسته لحريته.

وهذا القصد يتجلى في السطور التالية:

«.. بما أن الوجودية اتخذت الوجود الذاتي محوراً لفلسفتها، فقد أصبح الوجود يعبر عن تجربة مُعاشة يتعين على الإنسان أن يحياها وأن لا يفقد الشعور بها بانطلاقه في الفكر الجدلي، وانغماسه في الهموم الموضوعية الدنيوية حيث يكاد ينسى أنه موجود، فيتحول الوجود في الفلسفة الوجودية إلى واجبية الوجود، ويتخذ معنى قيمة يتعين على الإنسان تحقيقها في حياته. إذ إن من اليسير أن تنسى الذات وجودها وتخضع لقوانين الكافة، وتتخذ التصورات المجردة عن الوجود محور فكرها، فتوجد وكأنها لم توجد وإن كانت موجودة. وهكذا تظهر القيمة والدرجات في الوجود عندما تريد الفلسفة الوجودية أن تردَّ الموجود الذي نسي وجوده، إلى حياة الوجود، تلك الحياة التي توقظ الإنسان على ذاته وأصالته ووضعه الأوحد في العالم»[1].

ولكنا نقول كما لا بد أن يقول سائر العقلاء:

متى كان لخلق الاصطلاحات وتحوير العبارات والألفاظ هذه القدرة السحرية على حلّ المعضلات وإزالة العقبات؟

(١)سورين كيركجورد للدكتورة فوزية ميخائيل: ٥٦.

إذا كان وجود ما يسمونه بالموضوعات التي تحف بالإنسان من كل جهاته، ذا سلطان على تحركاته وتأثير على حريته، فإننا مهما شطبنا بألسنتنا أو بأقلامنا على قيمتها الوجودية، ومهما سلبنا عنها اسم الوجود واستبدلنا به اسم الكينونة مثلاً، فإن ذلك لن يحل المشكلة القائمة ولن يحرر الوجود الإنساني من سلطانها وتأثيراتها، وسيظل الإنسان مهما تبجح بنطق الكلمات التي يملك أن يصوغها كما يشاء، منتقص الحرية ضعيف الاختيار أمام شوامخ سننها وقوانينها.

وأما إذا فرضنا أن وجود هذا الذي يسمونه الموضوعات أو الأدوات، بعيد عن حركة الإنسان ودنيا حريته واختياره، فهو يملك أن يقودها جميعاً وراء قرارات حريته وأن يخضعها لأحكام اختياره، فما أغناهم إذن عن اللجوء إلى منة التلاعب بالألفاظ وتغيير الاصطلاحات.

فإذا ضربنا عن هذا التفسير الجديد لمعنى الوجود صفحاً، وتأملنا في الواقع الذي يفرض نفسه على هذه المكونات بأسرها، بما فيها الإنسان الذي يستأهل اسم (الموجود) دون غيره والموجودات الأخرى التي يقترح علينا الوجوديون أن نجرد عنها وصف الوجود ونستبدل به (الكينونة) - أقول: إذا تأملنا في الواقع الطبيعي بعيداً عن هذا الكلام كله، ماذا نرى؟

نرى الوجود الإنساني، واقعاً بحكم الكينونة التي لا دخل للحرية والاختيار فيها، في قبضة نظم ونواميس كونية راسخة لا مفرّ له منها قط. يستوي في هذه الرؤية المؤمنون بالله عز وجل والجاحدون به على السواء، إذ هو واقع مشاهد لا مناص من اليقين به.

والإنسان مهما امتلك حريته ومارس اختياراته، فهو إنما يمارس ذلك ضمن قيود تلك النظم والنواميس، ولذلك فإن معالم إنسانيته الكبرى وجوانب هويته الذاتية معروفة ومتميزة سلفاً. معروفة ومتميزة بموجب ما رسمته تلك النظم والنواميس الكونية، لا بمقتضى ما سيختاره هذا الإنسان لنفسه من هوية وماهية بعيداً عن قيودها وسلطانها.

هذا ما يقرره الواقع الذي نعانيه، أما ما تطمح إليه الأماني والأحلام الطليقة فشيء آخر.

وأنا ما قرأت فصلاً في كتاب من كتب هؤلاء الوجوديين، إلا ووجدتني أصغي إلى كلام شعري حالم أكثر من أن أتأمل تحليلاً فلسفياً لواقع!.. ولو أنهم اعترفوا أنهم إنما يصدرون في هذا الذي يكتبونه عن شعر منثور، لأصغينا إليهم كما نصغي إلى الشعراء كافة، بعيداً عن المحاكمة العقلية ومرهقات النظر والتأمل، ولربما تملكتنا النشوة من مبالغاتهم وتصوراتهم، وقلنا ما يقول العرب عن الشعر: «أعذب الشعر أكذبه».

ولكنّ البلاء الأطم أنهم يصنفون أنفسهم مع الفلاسفة، ويخاطبوننا على هذا الأساس، ويريدوننا أن نفهمهم على هذا الاعتبار. وها نحن قد حاولنا فهمهم على هذا الاعتبار، فما رأينا إلا كلاماً متهافتاً وأحلاماً تستعصي على الواقع وألفاظاً تطلق على مدلولات لم يقل بها فلاسفة ولا علماء ولا مناطقة من قبل.

٢- الوجود الإنساني المعتبر هو الوجود الفردي لكل على حدة

وعن هذا المعنى يعبر سارتر بوضوح قائلاً: «كل فرد وصي على نفسه مسؤول عما هو عليه مسؤولية كاملة»[١]. إذ الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه[٢]، وهو يعود فيعبر عن هذا المعنى بإلحاح أكثر عندما يقول في رواية (الذباب) في حوار من العبد لربه: «كان عليك أن لا تخلقني حراً.. وما إن خلقتني حتى انفصلت عنك وتخليت عن نسبتي إليك.. لن أعود لأخضع لشرعك ولست محمولاً على الخضوع لغير شريعتي أنا، لأنني إنسان.. وعلى كل إنسان أن يبتكر طريقه بنفسه»[٣].

وهذا التفسير للوجود المعتبر المعتد به ليس خاصاً بفئة معينة من الوجوديين كالملحدين مثلاً، بل هو من المبادئ العامة التي ينطلقون كلهم منها، بدءاً من رائدهم كيركجورد، إلى الذيل التابع لهم عبد الرحمن بدوي. يقول كيركجورد:

«إن الحقيقة لا يمكن أن تقوم في موضوع حيادي أو في علاقات مجردة عن الوجود بل في المشاعر الفياضة التي تردّ الإنسان إلى وجوده الذاتي، تلك المشاعر التي تميز الإنسان عن (العالم)»[٤].

ويقول عبد الرحمن بدوي: «وهذا يفضي إلى توكيد الفرد، الفرد في مقابل المعنى الكلي، والفرد الذي هو الذات في مقابل الموضوعات

(١)الوجودية مذهب إنساني: ١٥.
(٢)المرجع السابق: ١٤.
(٣)انظر هذه هي الوجودية لبول فولكييه: ٨٤.
(٤)سورين كيركجورد: ٤٦.

الخارجية، والفرد الذي هو بذاته عالم بكل إمكانياته في مقابل الغير الذين هم في الواقع جحيم بالنسبة إليه»[١].

فلنتأمل بعين من الدراية العلمية مستلزمات هذا الكلام، ثم لنتساءل عن مدى انسجام الوجوديين أنفسهم مع تلك المستلزمات.

إذا كان وجودي المعتد به هو وجودي الفردي؛ أي المتمثل في (الأنا) الجاثمة في كياني، فإن من حق غيري من بقية الناس أن ينظر كل منهم إلى وجوده الفردي بالنظرة الاعتبارية ذاتها، وعندئذ لا يكون الغير فقط جحيماً بالنسبة إلي، بل أكون أنا الآخر جحيماً بالنسبة إلى الآخرين لأن الفردية الإنسانية من قبيل ما يسمونه بالعموم البدلي، أي المتمثل في كل فرد من الناس على سبيل البدل.

وهذا المبدأ الوجودي يغدو - على هذا الاعتبار - حافزاً لكل فرد من الناس أن يستقي وجوده من حريته الداخلية المنبتّة عن الاهتمام بالآخرين، المتحررة عن أي قيد آت من طرفهم. وهو المعنى التوجيهي الذي طالما تكرر في كتبهم ومسرحياتهم. وواضح أن من ضروريات هذا المبدأ أن تسود الناس علاقات التوتر والتخوف وأن يرى كل منهم في صاحبه، أو في الآخرين، جحيماً يجب الفرار منه إن لم يتمكن من إعلان الحرب عليه.

ولا داعي إلى أن نحاكم هذا المبدأ العجيب إلى الأوليات البدهية المحفوظة للناس جميعاً، كقولهم الإنسان اجتماعي بطبعه، وكأبسط ما تنهض عليه النظم القانونية ويأتلف عليه حتى البدائيون الذين يتقلبون في الخيام - بل نتجاوز ذلك إلى السؤال عن مدى انسجام هؤلاء الوجوديين أنفسهم مع هذا المبدأ في النطاق العملي.

---

(١) دراسات في الفلسفة الوجودية: ٢٢ و ٢٣.

كان على سارتر وهو يوجه كل فرد من الآخرين إلى أن يعكف على ذاته الفردية، ويستقي من داخلها فقط حريتها واختيارها، ثم أن ينظر إلى الآخرين على أنهم جحيم -: كان عليه أن يدربهم على ذلك عملياً، فلا يمدّ أحدٌ منهم يد احتياج إلى أي من الآخرين، ولا يغريهم بأي معونة يسدونها إليه. ولكن حياته - كحياة سائر رفاقه - قائمة على نقيض ما يدعو إليه!..

إن نظرة سطحية واحدة إلى مظهره الذي تبدّى به أمام الجمهور، وهو يلقي إحدى محاضراته عن الوجودية ويتلقى النقاش حولها، تدل على أن الرجل منغمس في نقيض هذا المبدأ الذي يعلن عنه ويدعو إليه.. فنظارته الطبية المثبتة على عينيه والحلة التي أحكم له الخياط تفصيلها، والقميص الذي أعجبه عندما رآه في إحدى الواجهات، والحذاء المناسب المريح الذي أتيح له أن يهتدي إليه بعد طول بحث في المحلات، كل ذلك مظهر لدليل ناطق على أن سارتر هذا لا يستطيع أن يعيش يوماً واحداً بعيداً عن فضل الالتزام الاجتماعي ومنته، وأن الناس لو سمعوا كلامه ونفذوا توجيهاته الوجودية، لكان هو أول من يقع في شؤم مذهبه ويُنكَب في وجوده، ويستجدي من حوله أن يضحوا بحرياتهم في سبيل إنقاذه.

قد يقول سارتر ورفاقه: إن عكوف الناس على ما يختارونه من أعمال، يحقق بدوره للناس خدمات اجتماعية، ليس في حقيقته إلا عملاً نابعاً عن الحرية الداخلية لهم، والشعور بفردية كل منهم.

غير أن هذا كذب يستحيل أن يستر بأي غطاء خادع. إن عكوف أفراد الناس على وظائفهم وأعمالهم التي يدأبون عليها من أجلى مظاهر الالتزام التي تنافي الحرية وتضيق سلطانها، ومبعث هذا

الالتزام الواقع الاجتماعي الذي يفرض سلطانه على الذات الإنسانية. أي فمبعثه خارج عن الكيان الإنساني، وما الكيان الإنساني إلا جهاز استقبال له؛ أي فالواقع الاجتماعي يحكم والذات الإنسانية تتلقى الأحكام بالقبول والانقياد شاءت ذلك أم كرهت.

ولكن الوجوديين يسعون إلى تحطيم هذا الالتزام الذي يأتي من خارج الذات الإنسانية، ويهيبون بكل فرد من الناس أن يعكس الأمر، فيجعل ذاته وكينونته الإنسانية الصافية منطلقاً لما يريد هو بالذات لا غيره. وعلى الآخرين أن يتلقوا ذلك بالقبول.

وههنا يتجلى الاضطراب والتهافت!.. على الآخرين أن يحترموا حريتي الذاتية، ويتلقوا أحكامها بالقبول، ولكن أليسوا هم أيضاً أناسيّ مثلي لهم أن يتمتعوا بحرياتهم الذاتية الفردية مثلي تماماً؟.. فماذا إن تصادمت الحريات وتصارعت الأهواء والإرادات؟

لقد وقع سارتر في كتابه (الوجود مذهب إنساني) في هذا المأزق، فدار ولفّ دوراناً لم يزده على اضطرابه إلا اضطراباً وضياعاً.. وإليك هذا المشهد الذي يمكنك أن تراه من خلاله وهو يتيه في دوامة لا مفرّ له منها:

«وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه، فنحن لا نعني أنه مسؤول فقط عن شخصه، ولكنه مسؤول كذلك عن كل الناس. فكلمة (ذاتية) لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين، ولكن خصومنا لا يأبهون إلا لمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد.. إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وإن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى. والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية.

«وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه لا نعني أن كلاً منا يجب أن

يختار لنفسه، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس[١]؛ لأن الإنسان في الواقع، وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق.

«إنه باختياره لذاته يختار أيضاً لبقية الناس، فلا عمل من أعمالنا في خلقه لما نريد أن نكونه، إلا ويساهم أيضاً في خلق صورة الإنسان كما نتصوره، وكما نظن أنه يجب أن يكون.

«إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود، هو تأكيد لقيمة ما يُختار وإعلاء لشأنه. وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائماً خير لنا، ومن ثم فهو خير لكل الناس»[٢].

هل القارئ بحاجة إلى أن أكشف له عن التهافت البالغ في هذا الكلام؟.. في قوله مثلاً: «وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا»؟.. لماذا يقول لهم ذلك وهو يدعوهم إلى أن يكونوا أحراراً وأن يحققوا وجودهم الذاتي باختياراتهم؟.

ويتحدث سارتر عن الخير والشر، يلجأ إليهما محوراً جامعاً لطبيعة اختيارات الناس الجامعة لها على هدف واحد، وهو حب الخير والفرار من الشر، دون أن يذكر أنه قد قرر قبل هذا الكلام ومن

(١) تأمل معنى هذا الكلام الذي لا معنى له، إذا كان سيختار الفرد لكل الناس، إذن فقد زالت فرصة الاختيار من بين أيدي الآخرين، فلم يعودوا مختارين، فلم يعودوا أحراراً ومن ثم فلم يعودوا موجودين.. أما إن قالوا: بل على الآخرين أن يثابروا على اختيارهم وحريتهم، فلا بد عندئذ أن نقول: فما معنى اختيار ذلك الفرد لهم؟

(٢) الوجودية مذهب إنساني لسارتر: ١٦ و ١٧.

بعده عدم وجود قيم معقولة تبعث على التزام قط، وذلك تبعاً لعدم وجود الله، في نظره ونظر أمثاله. بل قرر عدم وجود ما يسمى بالخير. أجل الخير الذي يجعل منه الآن المحور الجامع لاختيارات الناس. يقول في مكان آخر من كتابه هذا:

«إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله، معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجوب الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له»[١].

وإنني لأتساءل هل يمكن أن يتصور التخبط في القول بأجلى وأعجب من هذه الصورة؟

وهل من سبب يمكن العثور عليه لإظهار هذا التخبط، إلا الفطرة الإسلامية التي فطر الله الناس جميعاً عليها مهما اصطبغوا به من أفكار جانحة متنطعة، فهي التي ترد من داخل ذاته على ترّهاته، وتزجّ به في مضايق التناقض والتخبط، وتحرمه من صفاء التصور لكل ما يقول!..

ولقد ضرب لنا المثل في كتابه هذا للفردية التي يجب أن تترعرع الحرية الإنسانية في ظلالها، بمحادثة جرت بينه وبين تلميذ له، فتأمل هذا المثل، ثم تساءل عن مدى إمكان تطبيقه على حياة الناس في أي مجتمع يضمهم:

تتلخص مشكلة تلميذه في أنه جاءه حائراً، بين القيام بواجب

(١)المرجع السابق: ٢٤ و ٢٥.

وطني يقتضيه الالتحاق بالقوات الوطنية الفرنسية الحرة في إنجلترة، والبقاء إلى جانب أمه التي هو وحيدها والتي ترغب في بقائه عندها وجاء هذا التلميذ إلى سارتر يضع حيرته بين يديه ليختار له السير في الوجهة المفضلة.

وكان جواب سارتر: نظراً إلى أن القيم الأخلاقية غامضة غير محددة، فلا ملجأ إلّا إلى الغرائز، حيث يجب أن يستلهم منها الحل الصحيح، لذا فقد أرشد تلميذه إلى أن عليه أن يطرح كل القيم، وأن يترك عاطفته الذاتية هي التي تهديه سواء السبيل!..

إنني أسأل هنا، كما ينبغي أن يسأل كل ذي عقل: أرأيت لو أن سارتر كان قائداً آنذاك للقوات المسلحة، أكان يسعه، وهو يتحمل مسؤولية الوطن الفرنسي أن يجيب التلميذ بهذه الإجابة، فيكله إلى غريزته؟.. وما رأيه بوجود الجيش وبوجود قائد أعلى له؟.. وكيف ينسق بين يقينه بضرورة وجود هذا المنصب، وقناعته بأنّ على ذلك الشاب ألا يتحمل أي مسؤولية إلا مسؤولية عواطفه وغرائزه الشخصية الداخلية؟..

أقصد من هذا التساؤل أن من السهل على سارتر وسائر الوجوديين أن يجيبوا بمثل هذه الإجابة عندما لا يتحملون أي مسؤولية مما يتحملها غيرهم عنهم.. ولكن هذه الإجابة ليست لها أي قيمة بل ليس لها أي معنى عند أولئك الذين شاءت لهم ظروفهم أن يتحملوا مسؤوليات مجتمعاتهم وأن يتحملوا مسؤولية رعاية الوجوديين أنفسهم وتوفير أسباب الحياة الكريمة لهم.

مردّ كل هذا الذي أوضحنا من خلاله التخبط الطريف المضحك الذي يعاني منه الوجوديون بصدد هذا المبدأ الذي ينادون به، إلى أن

الحقيقة الإنسانية في واقعها الذاتي، متأبية لهذا التصور الكاذب، مناقضة لهذا اللون المقترح من الحرية. ومن ثم فإن هذا الذي ذكرناه دليل على أن الإنسان كغيره من المخلوقات والموجودات الأخرى محكوم طبق نظام، مسير تحت سلطان سنن، وأنه لا يملك من الحرية والاختيار إلا مساحة محددة تقع ضمن دائرة تلك الأنظمة والسنن، وأنه بأمس الحاجة إلى أن يتلاقى مع بني جنسه على نوع من التعاون والالتزام، لإيجاد نسيج من السعادة فيما بينهم، متبعين ومستهدين ما تملي عليهم تلك الأنظمة الكونية التي لا مفر لهم من سلطانها لأنها خاضعة مثلهم لسلطان الله وحكمه.

٣- الوجود الإنساني متناه، وهو مبعث القلق في حياته

أمّا أن وجوده متناه فهذا لا يتوقف فهمه وكشفه على اتباع مذهب الوجوديين فما من عاقل إلا وهو يعلم بالحس والتجربة مع ذاته أن وجوده يقوم بين غلافي الولادة والموت، أحدهما حدّ ابتداء والآخر حدّ انتهاء، وإن كنا نعني بالتناهي تناهي علاقة الروح الإنسانية بجسدها في هذه الحياة الدنيا.

ولا يحتاج التأكد من هذه الحقيقة الواضحة إلى الاستعانة بأدلة تبدو في الظاهر أدلة فلسفية معقدة، وهي في ذاتها تنطع فارغ ليس فيه من مضمون إلا لفت النظر، على سبيل الدعاية، مثل قولهم: لأنه محصور في حدود الزمان.

على أنّ سريان الزمان على الوجود الإنساني ليس دليلاً بحدّ ذاته على تناهي وجود الإنسان؛ لأن الزمان في حقيقته لم يكن يوماً ما مقياساً على طول الوجود الإنساني أو قصره، بل الثابت دائماً هو

العكس، أي إن وجود المادة - والإنسان نوع منها - هو المقياس أو الأساس الذي يتبعه وجود الزمان. بحيث لو انعدمت المادة التي هي منشأ الحركة لما عثرت على شيء مستقل اسمه الزمان. وإذن فما دام وجود الإنسان باقياً مستمراً فوجود الزمان مستمر، حتى إذا انعدم تبعاً لانعدام الموجودات الأخرى انعدم معها الزمان الذي لم يكن وجوده إلا اعتبارياً.

ولما كان الإنسان لا يكاد يقوى على تخيل العدم المطلق، لأن خياله يتغذى دائماً بشعوره بالوجود، فهو كذلك لا يقوى على تصور انعدام الزمان عندما تنعدم مضموناته، ويظن أن الزمن حقيقة ذاتية وأنه وعاء قائم بذاته تتجلى فيه الموجودات، وأن حدوثه دليل على حدوث أو تناهي كل ما يوجد فيه[١].

وسنعود إلى شرح مسألة الزمان هذه في المناسبة الخاصة بها.

إذن، نعود فنقول: ما أغنانا عن أن نلوك في أفواهنا هذه الكلمات الفلسفية الضخمة للاستدلال بها على أن وجود الإنسان آيل إلى زوال، ونحن نرى الناس كيف يولدون من عدم ثم يعودون إلى مثل ما بدؤوا منه. هذا إن كنا نتحدث عن وجود الإنسان من حيث الفرد أي من حيث (الأنا) التي هي مقياس وجود كل فرد منا على حدة. أما إن كان الحديث عن الوجود النوعي أي السلالي للإنسان، فهي الأخرى سلالة متناهية ونوع آيل إلى الزوال، كأي نوع آخر من الموجودات. وله أدلته المعروفة التي تدل بشكل جازم على ذلك. غير أن الوجوديين لا يبحثون في الوجود النوعي للإنسان وليس لهم شأن بذلك، كما يكررون التأكيد على ذلك في كتبهم ومختلف بحوثهم.

(١)انظر ما كتبه الغزالي رحمه الله عن الزمان في تهافت الفلاسفة: ١٠٩ - ١١١.

إذا كان وجود الإنسان متناهياً فإمكاناته هي الأخرى متناهية!.. هكذا يقرر الوجوديون.

وهذه أيضاً حقيقة بدهية لا يتوقف اكتشافها على مذهب معين؛ فصاحب الوجود المحدود يتمتع بطبيعة الحال بإمكانات محدودة.

وهذا اعتراف منهم بأن الإنسان لا يملك إذن حريته الكاملة، وهو من ثم لا يقوى على صنع نفسه وإيجاد هويته على النحو الذي يشاء كما يقررون في مكان آخر. إذا كنتُ ذا إمكانات وقدرات لا تتجاوز الحدود المرسومة لها، فإن الذي يحقق معالم ماهيتي هو - بكل يقين - ذاك الذي رسم لإمكاناتي تلك الحدود، وهو الذي قضى أن تكون حريتي قائمة وسط سجن من الضوابط والقيود.

وعليّ في هذه الحال أن أبحث عن وجودي (أي سرّ وجودي) لدى من وضع له أسباب التناهي وقيد إمكاناتي وحريتي بقيود ليس لي أي دخل فيها. فبالاهتداء إليه أستطيع أن أمتن وجودي وأن أجد طمأنينتي وأمني.

ولقد أحسّ بهذه الحقيقة ذاك الذي يسمونه (أبو الوجودية) كيركجورد، فأعاد وكرر أن ذاتية الإنسان إنما تتعمق وتقوى إذا أدركت كيانها المتناقض المؤلف من المتناهي واللامتناهي. (يقصد باللامتناهي الله عز وجل)، إنها تلك الذات التي تفر من محدوديتها بطلب منهج خارق للمألوفات، نظراً لطموحاتها إلى اللامتناهي الذي يتسامى على الحياة وقوانينها الصارمة المألوفة[١].

ولكن القلق كان يأخذه في هذا المجال ويردّه. فكان يتردد تحت

(١) سيرن كيركجورد: ٤٤.

سلطان هذا القلق بين حلولية المتطرفين من المؤمنين، وإباحية الملاحدة المستهترين[١].

والعجيب أن معرفة الوجوديين بتناهي الوجود الإنساني وضعف إمكاناته، جعلتهم يقفون عند حدود هذه المعرفة، ليستمدوا لأنفسهم منها القلق، وكأنه خمرة ينتشون بها ويستريحون إليها، بدلاً من أن يتجاوزوا حدود هذه المعرفة فراراً من القلق الذي ينتابهم بسبب وقوفهم عند حدودها.

كل العقلاء، إذا وصلوا من رحلتهم في سبيل المعرفة إلى اكتشاف أن وجودهم إلى زوال وأن قدراتهم وإمكاناتهم محدودة، تابعوا رحلتهم، وحاولوا إزاحة أسباب القلق، وأخذوا يتساءلون عمن بيده وجودهم وإليه مردّهم ومآلهم، وعن ذاك الذي أولاهم القدرات الخارقة والمزايا النادرة، ثم حصرها مع ذلك في نطاق المحدودية وأخضعها لقانون لا تقوى على الانفلات منه. حتى إذا اهتدوا إلى أنه الله الخالق البارئ، ثم تأملوا في حكمته وصفاته، وتنبهوا إلى أن الإنسان ليس إلا عبداً مملوكاً له، يتحرك ولكن ضمن نطاق مملكته، ويختار ولكن ضمن دائرة مشيئته عز وجل - علموا حينئذ قصة هذا الوجود، وأدركوا مبدأه ومنتهاه، ثم ألزموا أنفسهم بصراطه الذي أوضحه لهم على ألسنة رسله وأنبيائه، وهناك قعدوا مطمئنين وقد تخلصوا من مشاعر الاضطراب والقلق، وتحرروا من عذاب الصراع مع الذات ومحدوديتها.

أما هؤلاء الوجوديون فلهم شأن آخر يثير الغرابة والعجب:

---

(١)انظر مبحث (التكرار) في سيرن كيركجورد: ٢٣ فما بعدها.

يكتشفون أن وجود الإنسان متناه كما يقولون، وأن إمكاناته محدودة لا تلبي جميع اختياراته ولا تستجيب لمقتضيات حريته، فيستشعرون، بطبيعة الحال، القلق من أجل ذلك. ولكن ما الموقف الذي يتخذونه من هذا القلق؟.

إنهم بدلاً من أن يعالجوه أو يعالجوا أنفسهم منه، يركنون إليه ويعدّونه أحد مقومات الوجود التي لابدّ منها، ثم يفلسفونه، في حياة الإنسان على اعتباره واقعاً ملازماً لها لا يقبل الانفكاك عنها، كملازمة الفكر والمشاعر الوجدانية. فهم في موقفهم هذا كمن أحسَّ بأعراض مرض ما في جسده، فظن لغبائه أنه قد اكتشف بذلك شيئاً من أهم ما يتعلق بطبيعة الجسم الإنساني ويدخل في أخص مقوماته، وأنه قد انفرد من دون الناس جميعاً بهذا الاكتشاف. وينساق في هذا الانخداع، فيمضي يتفلسف في تحليل هذه الظاهرة التي لابدّ أن الإنسانية جمعاء تحسّ بها وإن كانت غير متنبهة إليها، إذ هي - فيما وقر في نفسه - من طبيعة الجسم الإنساني وضروراته!. ولو تنبه المسكين لعلم أنه قد انفرد من دون الناس جميعاً بمرض عارض قد ألمّ به، وأنه إنما يحتاج إلى أن يبادر إلى البحث عن علاج يشفيه، بدلاً من أن يشغل الناس المبرّئين من مرضه بأوهامه الفلسفية ويحملهم على ما لا حاجة بهم إليه!..

تلك هي قصة فلسفة القلق في الأفكار الوجودية!.. عوارض مرضية تسبّب لها طائفة من قادة هذه الأفكار، وعرّضوا أنفسهم لها بتصرفات وتصورات جنحوا إليها بملء اختياراتهم. ثم وقفوا أمام هذه العوارض وقفة تبتل وتقديس، وأقبلوا من بعدها إلى الناس جميعاً يطلبون إليهم أن يحكموا على أنفسهم بأن يمرضوا المرض ذاته، وأن يقفوا من القلق (المقدس) الوقفة القدسية ذاتها.

وإليك قصة قلقهم هذا من أولها.

إنّ مورثهم الأول لكنز هذا القلق، هو رائد الوجودية سيرين كيركجورد، أما هو فقد لاحقه ذلك القلق، على أثر سلسلة من المصائب والمرهقات النفسية أحاطت به، وإليك خلاصتها:

* وقف على سيرة أبيه ميخائيل كيركجورد المخزية منذ الصغر، وقف على خياناته الجنسية مع أمه التي وضعت مولودها الأول منه، ولما يمض على زواجه منها أكثر من خمسة أشهر. وربما كان يخفي عن الناس سراً يرهق أعصابه باستمرار، فسَّره كثير منهم بأنه ربما كان بذاته ذلك المولود.

* كان يتصور أن خطيئة أبيه قد تفشت لعنتها في أسرته من بعده، بل ربما تمحورت في شخصه، لاسيما بعدما تلاحقت الوفيات في الأقربين من حوله. فقد توفيت أولاً أخته الكبرى مارين كريستين عام ١٨٢٢ وهي في الخامسة والعشرين، ثم تلتها الصغرى نيكولين عام ١٨٣٢ وهي في الثالثة والثلاثين، ثم توفي أخوه بعدها بعام واحد وحيداً في أمريكة، وبعد عام آخر توفيت والدته التي كانت عزيزة عليه جداً، وفي العام ذاته توفيت أخته الحبيبة إليه بتريا Petrea وهي في الثالثة والثلاثين من عمرها.

* أيقن أن لعنة الخطيئة التي ارتكبها أبوه، ستحيق به لا محالة، وأكد له وهمه أنه سيموت هو الآخر دون الثالثة والثلاثين. فقد كان هذا السن أقصى ما بلغته سلالة ميخائيل كيركجورد. وقد روى في بعض ما كتب أنه لم يشعر أبداً بما يشعر به الشبان من أن أمامهم حياة طويلة يحيونها. فكان يشعر دائماً بأن أمامه حياة لن تتعدى ستة أشهر.

* وبينما كانت هذه المآسي تلف قلبه بالكآبة واجه الفتاة التي أحبها من كل قلبه ومشاعره (ريجين أولسن) فتردد عليها ثم خطبها من ذويها فوافقوا ووافقت.. ولكن كآبة قلبه كانت أسرع إلى ملء فراغه والهيمنة عليه، فلم يستطع أن يتخلص من كآبته وآلامه ليتفرغ لحبه ولينصرف إلى إعطائه حقه الطبيعي.

فبقي حبه لها شعوراً عميقاً يملك عليه إحساسه، أما قلبه فظل رهناً لأحزانه وانزوائه، وازداد به الأمر تطرفاً حتى أصبح يعشق كآبته ويجتر آلامه في خلواته.

ولم يكن مصدر هذه الكآبة محصوراً فيما يتصوره لعنة الخطيئة التي ارتكبها أبوه وتلك المآسي التي تلاحقت في أسرته.. بل كان لها إلى جانب ذلك عامل آخر يتمثل في صحته السقيمة وتكوينه الجسدي الشائن، إذ كان مكروه المنظر، قميء القامة، إحدى ساقيه أقصر من الأخرى، فكان يخيل إليه من جراء وقوعه تحت وطأة هذه المشاعر أن أبواب السعادة موصدة دونه. ومن ثم فلم يكن بمقدور حبه لريجين أن ينفض عن فؤاده هذه المشاعر ويحرره من هذه الآلام، على أنها تحولت بعد ذلك إلى آلام لذيذة لديه نوعاً ما.

* ثم إنه أخذ يبتعد عن حبيبته تلك، مرة تحت وطأة المشاعر التي تعكر عليه صفو حبه وتشدّه إلى حياة العزلة والانزواء، ومرة بسائق مشاعر دينية مضطربة تجعله يحاول الطموح إلى ما يسميه اللانهائي المطلق، ربما ليكفر بذلك عن خطيئة أبيه، على أن والده كان خطط له منهج تربية دينية، واستهدف أن يصبح ابنه راعياً دينياً، ومرة بدافع من تخيل أنه أقل من أن يكون كفؤاً لمثل تلك الفتاة، وأنه لن

يملك إسعادها بحبه. وهكذا هدم كيركجورد سعادة حبه وزواجه وانفصل عن ريجين بعد صراع عنيف مع نفسه ومعها[1].

فكيف لا يغدو قلب طافت به هذه الأعراض كلها مرجلاً يغلي فيه القلق غلياناً مستمراً لا ينقطع؟. ومنذا الذي يجهل - وقد وقف على سيرته هذه - أن منبع القلق الذي كان يعانيه إنما هو تلك الحظوظ التعيسة التي صادفها إلى جانب التصورات التي ركن إليها، وليس فلسفة فكرية علمية عكف عليها حتى استخرجها فاكتشفها فارتداها وتحلّ بها، ليقتدي الناس به فيها!..

ومهما أقبل بعد ذلك كيركجورد ليدرس الفلسفة ويتسلى بها، فإن فلسفته هي التي لابد أن تصطبغ بحياته الخاصة التي عاشها، وليست حياته الخاصة هي التي يمكن أن تتأثر بها أو تخضع لسلطانها. وإذا كان حبه العنيف لفتاته التي امتلكت عليه قلبه لم يستطع أن يحرره من تلك الآثار القلقة المؤلمة، أفيكون بمقدور الفلسفة أن تحقق ما عجز عن تحقيقه الحب؟.

فلما جاء قادة الوجوديين من بعده، وشاؤوا أن يتخذوا منه - نظراً للواقع الذي عاناه - رائدهم، عمدوا إلى هذا القلق الذي كان لابدّ أن يستبدّ به للعوامل التي رأيناها في حياته، فصبوه في قالب فلسفي وجعلوا منه إحدى المقولات التي يرتكز عليها المذهب الوجودي، واتخذ هذا القالب أسلوبين تبنّى أحدهما الوجوديون المتقيدون وهم الذين لا يرون في الإيمان بالله ما يعارض وجوديتهم، وتبنى الثاني الوجوديون الأحرار وهم الذين يرفعون لواء الإلحاد وينكرون الخالق.

---

(١)باختصار من سيرن كيركجورد للدكتورة فوزية ميخائيل: ١٠ - ١٢.

فأما الأسلوب الأول فيتلخص في القول بأن الحرية لما كانت هي جوهر الوجود الإنساني، كان السبيل الوحيد لتحقيق الوجود الإنساني ممارسة هذه الحرية بكامل معناها. إلا أن إمكانات الإنسان محدودة ووجوده محدود هو الآخر ومتناه، فتتصادم مقتضيات الحرية مع ضعف الإمكانات الإنسانية وضيق آفاقها فينشأ القلق من جراء هذا التعارض، أو التناقض على حد تعبيرهم، وتصبح ممارسة الإنسان لوجوده توتراً مستمراً ناشئاً من تعارض الحرية مع ضيق الإمكانات.

وأما الأسلوب الثاني في التعبير عن فلسفة القلق.. (ويتبنّى هذا الأسلوب أصحاب النزعة الإلحادية) فيتلخص في أن منشأ القلق ليس هذا التصادم بين قطبي الشعور بالحرية وضيق الإمكانات، وإنما منشؤه شعور الإنسان بتحمله لتبعة الأعمال الاختيارية التي يمارسها. ذلك لأن الإنسان عندما لا يدين لإله يؤمن به، لا يؤمن بوجود قيم وأخلاق سابقة تحدد له اختياراته، لعدم وجود مقاييس أخلاقية عامة يلزم نفسه بها. وعندئذ لابدّ أن يختار الفرد مقاييسه الخاصة من خلال اختياراته وحريته التي يمارسها؛ أي دون أن يكون قد أتيح له الحكم على قيمتها قبل اختياره لها. بل إن قيمتها تنشأ في ذهنه بعد ممارستها، وهنا يظهر مجال القلق، إذ إن الإنسان حينما يقوم باختياره على غير مقياس سابق للأخلاق والقيم، يشعر أنه إنما يحاول بذلك أن يضع قانوناً للعالم كله وأنه محمول على تقرير معنى الوجود في ذاته الفردية، وفي كل مكان خارج ذاته. وفي هذا من المغامرة والشعور بالمسؤولية عن النتائج المترتبة ما يبعث على إثارة القلق.

ويعبر بول فولكييه في كتابه (هذه هي الوجودية) عن هذا الأسلوب الثاني لفلسفة القلق عند الملاحدة الوجوديين أمثال سارتر بقوله:

«إذا لم يكن الإنسان كائناً بل يصنع نفسه، وإذا كان بصنعه نفسه يتحمل تبعة الجنس البشري كله، وإذا لم يكن ثمة قيمة أو أخلاقية موجودة مسبقاً للتجربة، بل علينا أن نقرر نحن موقفنا في كل حال، دون نقاط ارتكاز ولا دليل، ومع ذلك علينا أن نقرر للجميع، فكيف نستطيع والحالة هذه أن نتجنب الإحساس بالقلق حين يتحتم علينا العمل؟ إن كل عمل من أعمالنا يطرح معنى الكون على بساط البحث ويمسه في الصميم ويثير قضية الإنسان ومحله في الكون. وبكل عمل من هذه الأعمال، ولو لم نشأ أحياناً، نشكل سلّماً للقيم الكونية الشاملة، فكيف يراد لنا أن لا نحس بالفزع حيال تبعة تبلغ هذا الحد من العظمة والكمال»[1]؟

ويعبر سارتر عن هذا المعنى ذاته بقوله: «إن الوجود ليعلن أن الإنسان يحيا في قلق ويكابد القلق. وهو يعني من ذلك أن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك في نفس الوقت أن اختياره سيكون اختياراً لما سيكوّنه وأنه لا يختار لنفسه وحدها، بل هو مشروع لنفسه يختاره للإنسانية كلها في نفس الوقت. ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يفر من الإحساس بالمسؤولية الكاملة العميقة»[2].

فلماذا كل هذا التنطع حول تفسير ظاهرة معروفة في حياة الإنسان لا يجهل أحد منا عوامل إقبالها عندما تقبل وأسباب التخلص منها عندما تدبر؟..

لأنّ رجلاً من الناس - اختير أن يكون أباً للوجودية - عانى من أسباب متنوعة ومتلاحقة للكآبة والقلق كما أوضحنا - إذن فقد كان

(١)انظر هذه هي الوجودية: ٩١ و ٩٢.

(٢)الوجودية مذهب إنساني: ١٨ و ١٩.

لابدّ أن يصبح القلق قدر كل إنسان وجزءاً لا يتجزأ من وجوده، وعلى كتّاب هذا المذهب والمعبرين عن أبرز أفكاره أن يفلسفوا القلق ويحللوا كيفية وجوده وتغلغله في حياة كل إنسان. والأطرف من هذا ما يقررونه من أن الذين لا يشعرون بالقلق في حياتهم، تكذب عليهم إحساساتهم، وتخفي عنهم ما هو موجود في أعماق نفوسهم من حقائق هذا القلق الوجودي المقدس فهو موجود في كيانهم آمنوا به أم لم يؤمنوا[1]!..

ويقول كل من المنطق والعقل بكل بساطة: ولكن أكثر الناس لا يعانون - لحسن الحظ - من البلاء الذي عانى منه كيركجورد. فمن أين يعثرون على مثل ذلك القلق الذي رفع شأنه وجعل منه رائداً للوجودية. كما أن معظم الناس لم يجحدوا بوجود الخالق عز وجل، كما جحد هيدجر وسارتر، فمارسوا حياتهم في طمأنينة ورضىً، وعوفيت أنفسهم من قلق الاختيار الذي لا يعتمد على قيم ومبادئ، فمبادئهم أمامهم واضحة والقيم العليا مرسومة لهم ومخططة، فلماذا يطلب منهم أن ينبذوا العافية والطمأنينة ليختاروا بدلاً منهما الكآبة والقلق، ثم ليداووا مرض الكآبة والقلق بمهدئات الإباحية وحرية الممارسات غير المنضبطة أو المحدودة؟

أي منطق ذاك الذي يرفد هذا المنهج السلوكي العجيب في الحياة؟

لماذا يجب على الإنسان الفرد أن يغمض عينيه ليقرر أن الله غير موجود، ثم ليقرر بأن المبادئ التي ألزم بها عباده غير موجودة أيضاً، وإذن فعليه أن يختار السلوك الذي يشاء دون أن تضيق عليه المبادئ

(١)المرجع السابق: ١٩.

الوهمية طريق اختياره، ولكن عليه أن يتحمل مسؤولية ما ستثمره اختياراته من مبادئ للآخرين؟ ما هذا المنطق؟

إذا كان اختياري اختياراً لنفسي وللآخرين، وأنه ينسج لهم المبدأ الجديد بالاتباع، فعلى الآخرين ألّا يتمتع كل منهم مثلي بالاختيار والحرية التي يوزعها الوجوديون على الأفراد جميعاً، لأنني أنا الذي أختار لهم، بل ليس هذا فحسب، إنني أضع لهم من خلال ذلك المبادئ الملزمة أيضاً، فلمْ يصدق إذن ما يقرره الوجوديون من أن الحرية الفردية لكل إنسان تمثل جوهر وجوده المادي.

ثم كيف يطلب من العقل أن يقتنع بإمكان أن يُعطى كل فرد من الناس صلاحية لا يمكن أن يمارسها فعلاً إلا إذا انفرد بها وحده من دون الآخرين؟.. كل واحد إذا اختار ما يشاء فإنما يختار ذلك لنفسه وللآخرين (هكذا يقولون). ولكن لكل من الآخرين في الوقت ذاته أن يمتلك حريته التامة وأن يختار ما يشاء دون الارتباط بأسبقية مبدأ أو أخلاق!.. كيف يمكننا أن نتصور ذلك فضلاً عن أن نقتنع به؟

٤- الزمان جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان الآنيّ، وليس مجرد ظرف له

وقد مرّ بيان الفرق بين الوجود الماهوي و الوجود الآني للإنسان في اصطلاح الوجوديين فهم يقصدون بالوجود الماهوي، وجود الذات الإنسانية من حيث هي بقطع النظر عما تحققه هذه الذات لنفسها، أما وجوده الآني فهو وجود ماهيته التي تتحقق (على حد تعبيرهم) تدريجاً عن طريق الممارسة والفعل[1].

---

(١)الزمان الوجودي: ٢٥٣، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٢٠٩.

وإلى أي الوجودين نظرنا، فإن الزمان عندهم داخل في قوام هذا الوجود، بل هو على حد تعبيرهم جزء من هذا الوجود.

هذا الكلام يعني أن الزمان حقيقة مستقلة وأنه أمر ثابت بحد ذاته، حتى يمكن أن يمزج به وجود الإنسان فيغدو جزءاً منه وداخلاً في قوامه!.. والحقيقة أن الزمان أمر اعتباري لا وجود له بحدّ ذاته. إذ هو ليس أكثر من مقياس لدوام موجود ما. والمقياس لا يوجد إلا حيث يوجد الدوام، والدوام ذاته لا معنى ولا وجود له حيث لا موجود يتصف به. فإذا لم يكن ثمة أي موجود، فلا دوام، ومن ثم فلا مقياس له أي فلا زمان.

ونشرح هذا الكلام بأسلوب آخر فنقول:

إن الزمان ليس إلا البعد الذي يرصد الحركة (وهو لا يكون بالطبع إلا حركة موجود ما). ولكن ما هو البعد؟ إنه ليس أكثر من الامتداد، فهو بالنسبة لحركة الشيء مقياس لمدى استمراره وبقائه.

فتصور الآن البعد أو الامتداد، ثم قل لي: هل يمكنك أن تضع في ذهنك أي معنى أو صورة لأي منهما، ما لم تتصور في ذهنك لهذا الامتداد ممتداً؟ وهذا الممتد ماذا عسى أن يكون سوى موجود تجاوز العدم فاتسم من جراء ذلك بالبقاء؟ إذن فالبقاء أمر اعتباري لا حقيقة له إلا بوجود ما هو باق كما تقول عادة: لديك فرصة لقراءة هذا الكتاب. فما معنى الفرصة وهل لها وجود حقيقي؟ من البدهي أنه لا وجود لهذه الفرصة إلا في اللحظة التي توجدها أنت عندما تمسك بيدك الكتاب وتقرأ فيه. وهكذا فمن الوجود ينبثق مقياس البقاء الذي هو في ذاته ليس أكثر من تكرر وجود الذات. فقل عن الزمان إن شئت: إنه مقياس مدى تكرر وجود الذات، أو إنه مقياس مدى

استمرار موجود ما، أو إنه البعد الذي يرصد الحركة، فهو على كل حال أمر اعتباري لا وجود له.

أي فإذا فرضنا انعدام الموجودات كلها جملة واحدة، فلن يظهر من ورائها إلا ما نسميه باللاشيء، ونظراً إلى أن اللاشيء هو العدم المطلق، فلا تكرر له، فلا مقياس للاستمرارية إذن، فلا زمان.

غير أن هذا التصور عسير نوعاً ما على الإنسان، فهو يتخيل على الأغلب إمكان انفكاك الزمان عن الموجودات، وإمكان امتداد هذا الزمان بوجوده الصافي عن شوائب الموجودات كلها، مالئاً فراغ اللاشيء أي العدم المطلق، وكأنه سواد ليل يجلل هدأته وسكونه. ومن هنا يخيل إلى كثير منهم أن له وجوداً ذاتياً متكافئاً مع نفسه، ومن ثم فهو يدخل في قوام الوجود الإنساني ويغدو جزءاً من جوهره.

وسبب الصعوبة في تصور أن الزمان لا وجود ذاتي له، وأنه اللاشيء بحقيقته إذا فرضنا انعدام الموجودات كلياً، انجراف الوهم الإنساني عادة إلى ما نسميه (سبق التصور إلى العكس) - (ويعود الفضل في التنبيه لهذا السبب إلى الإمام الغزالي) - فقد رأى الإنسان دائماً كيف أن ما يسميه زماناً لا ينفك عن الوجود، هذا الوجود الذي لا يمكن أن نخرج من أقطاره ما دمنا نتمتع بالوجود، لا بذواتنا فقط، بل حتى بأخيلتنا وأفكارنا أيضاً، فلم يساعده تصوره، لذلك، على استحضار الواقع الذي لا بدّ منه والذي يقضي بانعدام الزمان إذا انعدم الوجود واستحال إلى نفي مطلق، لأن هذه الصورة مخالفة للمألوف في مخزن الخيالات الإنسانية على اختلافها وتنوعها. لذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يتصور اللاشيء الحقيقي، حتى يمكن أن

يتصور معه فقد الزمن، ومن ثم فالزمن ماثل، كوهم من الأوهام، في الفكر الإنساني دائماً، ومن هنا يعطيه وجوداً حقيقياً ويتحدث عنه كما لو كان هو في واقع الأمر كذلك[١].

إذا تبين هذا، نقول إن تصور أن الزمان داخل في قوام الوجود الإنساني وأنه جزء من جوهر هذا الوجود، على نحو ما أسهب القول فيه عبد الرحمن بدوي، في كتابه الزمان الوجودي وكتابه دراسات في الوجودية - ليس إلا أثراً من آثار الوهم الذي يتشبث بأذهان كثير من الناس، والذي يعود إلى ما أسميناه بسبق التصور إلى العكس، ويسميه المحدثون من علماء التربية والنفس بالاقتران الشرطي.

٥- الحقيقة الجديرة بالاهتمام ما ينبثق من شعور الفرد الإنساني وينفعل به

وتعتمد هذه المقولة على إحدى الشعارات الأساسية للمذهب الوجودي، وهو قولهم: من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان، أو كل شيء للإنسان ولاشيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان.

فإذا كان هذا القول اعتقاداً يجزم به الوجوديون، فإن من أبرز نتائجه الطبيعية الذهاب إلى أن الحقيقة في دنيا الوجوديين هي ما يتصل بشعورهم ويتفاعل معه وجدانهم فهي التي تسمى عندهم حقيقة دون سواها، وهي التي يجدر الإيمان بها فقط. كيف، وشعارهم يقول: كل شيء للإنسان، ولا شيء خارج الإنسان!.. وهكذا تغدو الحقيقة عند الوجوديين، ما انعكس من داخل الشعور الإنساني إلى خارجه،

(١)انظر تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي: ١٠٩ - ١١١، وانظر فصل (سرمدية العالم ووحدته) من كتاب نقض أوهام المادية الجدلية لمؤلف هذا الكتاب.

وليس كما يقول سائر الناس قديماً وحديثاً أنها ما انعكس من الواقع الخارجي إلى داخل الفكر الإنساني[١].

وفهم (الحقيقة) على هذا النحو، هو العمود الفقري لأفكار السوفسطائيين وفلسفتهم. فهم يعدّون في مقدمة المثاليين القائلين بأن الموجودات الموضوعية الظاهرة خارج الذات الإنسانية ليست إلا ظلالاً وآثاراً لما استقر أصالة داخل تلك الذات. غير أن السوفسطائيين لا يعتدون بالإنسان من حيث هو فرد جزئي، وإنما موضوع بحثهم هو الإنسان من حيث هو إنسان بمعناه الكلي. أما الوجوديون، فلا شأن لهم بالمعنى الكلي للإنسان أو المعنى الكلي لفكره وناطقيته، وإنما محور حديثهم هو الإنسان الفرد الذي لا يعنيه إلّا ذاته؛ فذات الفرد الواحد هي مقياس الحقائق، ومشاعره وانفعالاته هي المؤشر الوحيد الدال عليها والهادي إليها.

وقبل أن نكشف عن بطلان هذا التصور الذي لا يمكن أن يكون له أي مصداق يكشف عن صدقه خارج تصورات هؤلاء الناس، يجب أن نتفهم معنى كلمة الحقيقة عند سائر العلماء:

الحقيقة هي كل مضمون فكري يوجد له مصداق في الوجود الخارجي. وعلى هذا فالحقيقة ليست شيئاً أكثر مما يسمونه (المفهوم) إذا كان مفهوماً صحيحاً.

وإذن فما نسميه (الحقيقة) له طرفان، طرف في الوجود الخارجي، وطرف آخر في داخل الذهن الإنساني. بمعنى أن أحد هذين الطرفين إذا فقد، لم يعد يسمى الطرف الثاني منه حقيقة. فالموجود المادي

(١)دراسات في الفلسفة الوجودية: ٤. والإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٦. وانظر أيضاً سورين كيركجورد: ٤٥ و ٤٦.

خارج الذهن الإنساني أي قبل أن يستوعبه الذهن، لا يسمى حقيقة ولا مفهوماً. والخيال الماثل في الذهن دون أن يكون له وجود خارجي هو الآخر لا يسمى حقيقة ولا مفهوماً، وإنما هو وهم وخيال.

وإذا تساءلنا: أي هذين الطرفين يعد أساساً للثاني، كان الجواب واضحاً، وهو: الأساس الخارجي، لأنه هو الذي يوجد أولاً، ثم ينتقل إدراكاً أو تصوراً إلى الذهن، عند توفر أسباب ذلك الإدراك أو التصور. ولم يخالف في هذه البدهية إلا غلاة المثاليين الذين زعموا أن الأشياء التي نلمس وجودها في الساحة الخارجية ليست إلا انعكاسات أو إشراقات من فيوضات الذهن الإنساني.

غير أن الوجوديين فاقوا المثاليين في الغلو والمجانفة عن المنطق والعقل، عندما اعتبروا الشعور والانفعال الإنسانيين مصدر الحقائق، ثم زادوا على ذلك فجعلوا الفرد الواحد في ذاته هو المقياس. وهكذا فإن لكل فرد من الناس حقائقه الخاصة به، ولا يضيرها أن تتناقض، فهي على الرغم من ذلك تسمى عندهم حقائق. وتستحق من القداسة والاهتمام ما تستحقه الحقيقة الجوهرية في اصطلاح سائر العقلاء من الناس.

أما التهافت الذي يتضمنه هذا الكلام، فيمكن تلخيصه في النقاط التالية:

أولاً: إذا كانت هذه المقولة صحيحة، فليس في الكون إذن شيء يجهله الإنسان، أي إنسان كان، مما يجدر أن يعرفه ويضيفه إلى حصيلة معارفه؛ لأن عملية المعرفة إنما يبتغى منها تكوين مزيد من الحقائق في الذهن عن طريق كشفها والاطلاع عليها في دنيا الموجودات الموضوعية. فإذا صح أن كل ما لا يدخل في نطاق شعوري ولا يتفاعل

معه وجداني لا يسمى حقيقة جديرة بالاهتمام أو الإيمان، وأن كل ما أتفاعل معه ويتصل بشعوري هو وحده الحقيقة الثابتة، فقد حق لي أن أطمئن بأني عالم بكل الحقائق الجديرة بالعلم وأني لا أعاني من الجهل بأي شيء ذي بال.

وحتى الطفل الصغير، يحق له أن يعطي نفسه هذه الشهادة، فلا ينهض لدراسة أي مجهول أو للاطلاع على أي خافية.

ذلك لأن أي تطلع إلى المجهول بمحاولة الكشف والتنقيب عنه، يتنافى مع القول بأن الحقائق الجديرة بالاهتمام والإيمان هي تلك التي تعيش داخل وجداني وتتفاعل في كياني، إذ هو ينطوي على اعتراف واضح، بأن في المجهولات البعيدة عن مشاعري وانفعالاتي، ما هو جدير بالاهتمام وما هو خليق بأن يصبح حقائق ثابتة في الذهن.

وهكذا، فالمجهول - عند الوجوديين - ليس حقيقة، ومن ثم فهو لا يستحق الإيمان أو الاهتمام به على حد تعبير كيركجورد وأبنائه الوجوديين!..

ولكن أي إنسان يتصرف مع الحياة على هذا النحو؟.. وأين هم الوجوديون الذين لا يحاولون أن يقتحموا ساحة المجهولات ويهتموا بها، ولا يحاولون أن يوجهوا مشاعرهم وقابلياتهم الانفعالية نحو ما يتوقعون أن الخير يكمن من ورائه؟

إن العقلاء كانوا ولا يزالون يسعون إلى اكتشاف مزيد من الأشياء الثابتة في ذاتها، كي تنعكس حقائقها إلى أذهانهم، فيتمتعوا بمزيد من المعرفة بوقائع الكون وشؤونه.

وإذا فرضنا أن إنساناً تجاهل عقله، فاتخذ من هذا التصور العجيب

أساساً لسلوكه، فما أكثر ما تفاجئه الحياة بشدائدها وما أكثر ما سيقع في شبكاتها التي لم يكن يحسب لها حساباً، ولم يكن يوجه إلى احتمال مصادفته لها عقلاً ولا تفكيراً ولن ينجيه من مغبّتها اعتذاره بأنه لم يكن يشعر بأي تفاعل ذاتي معها، ومن ثم فقد كان عليه ألّا يلقي بالاً إليها.

ثانياً: إن الشأن المعروف في حياة الإنسان النفسية، أن شعوره يتعلق بالمجهول ويتفاعل معه تفاعلاً ما، أكثر من أي شيء آخر. بمعنى أن كل إنسان عاقل يشعر أن من حوله مساحات شاسعة من الموجودات المحجوبة منه بحجاب الجهل، ومن شأن هذا الشعور أن يسلمه إلى نوع من التفاعل مع هذا المجهول. قد يكون تفاعل خوف، وقد يكون تفاعل آمال وأحلام أو توقعات مختلفة، وقد يكون مجرد ثورة جامحة تدفع به إلى اكتساب لذة المعرفة والاطلاع.

إذن فإن كلّاً منا يقف من دنيا المجهولات أمام حقائق نشعر بها ونتفاعل معها ألا وهي حقائق المجهولات المترامية من حولنا، ومعنى هذا أنني موقن (بوصفي فرداً من الناس) بوجود مجهولات قائمة من حولي، قد تكون ذات علاقة خطيرة بي. فاقتضى هذا - حتى بموجب تصور الوجوديين أنفسهم - أن أنهض للتعرف على هذه المجهولات وكشف اللثام عنها، واتخاذ الموقف المناسب منها طبقاً لما تستدعيه مصلحتي الشخصية.

إنني أشعر بلذة الطعام الذي أراه أمامي على المائدة وأحس بلهفة نفسي إليه. ولكني أشعر أيضاً بالمخاوف التي تكمن وراء التهامه، نظراً إلى ما فيه من احتمالات الضرر فماذا أصنع؟.. من المتيقن أنني أضع مخاوفي العقلية في الدرجة الأولى من الاعتبار، وذلك بمقتضى الالتزام

بمنهاج متكامل طويل من تحصيل معارف معينة والتزام سلوك بعينه، ثم إخضاع مشاعري الشهوانية لحكم ذلك المنهاج وقراره.

وينطبق هذا القول - بحكم البداهة - على كل ما يدخل تحت اسم (رغبات النفس) فلا بد أن يضعها العاقل في ميزان من التحسبات والمخاوف الآتية من خلال المجهول والمقبلة إلينا في تلافيف المستقبل.

ثالثاً: إذا كانت هذه المقولة صحيحة في نظر أصحابها، فإن عليهم أن يتأثروا بها ويخضعوا سلوكهم العملي ونشاطهم الفكري لها، وعليهم ألا يحملوا الناس على دراسة أفكارهم، وألا يسعوا إلى محاولة إقناعهم بسلامتها؛ إذ إن القيام بأي نشاط من هذا القبيل يتنافى تنافياً كلياً، مع مقتضى القول بأنه لا حقيقة عند الفرد إلا ما يتصل بشعوره وينفعل له، فهي وحدها الخليقة بالاهتمام والإيمان بها.

غير أنهم لا يلتزمون في الواقع بمقتضى هذه المقولة.

فهم يناقشون الآخرين تبشيراً بأفكارهم، ودعوة منهم إلى اعتناقها، بل إنهم يفندون عقائد الآخرين، ويمعنون في تسخيفها والتدليل على بطلانها!.. ومن أبرز النماذج التي تجسد هذا الموقف لديهم، كتاب سارتر (الوجود مذهب إنساني) وما يتضمنه من محاولات للتدليل على بطلان كل ما يلتزم به الآخرون من أفكار ومعتقدات، وفي مقدمتها الأفكار الإيمانية المتفرعة عن اليقين بوجود الله، وأصل كتابه محاضرة ألقاها في جمع من المثقفين، يعرِّف فيها على أبرز أفكار المذهب الوجودي ويدافع عنه ويدعو الناس إلى تفهمه والاصطباغ به.

فلماذا يصرف هذا الجهد في دعوة الناس إلى فهمه والاصطباغ به

ما دامت الحقيقة عند كل فرد ما يتصل بشعوره وينفعل به فهو وحده الخليق بالنظر والإيمان؟ وفيم كل هذا الإمعان في مناقشة الآخرين وجدالهم حول ما يعتقدونه ويؤمنون به، مع العلم أنه بهذا النقاش والجدال إنما يناقض نفسه في تبني هذه المقولة والدعوة إليها. إذ يكفي أن يرد عليه الآخرون على اختلاف معتقداتهم بأن حقيقة كل منهم ما يتفاعل معه ويتأثر به ويشعر بوجوده، طبقاً لقرار الوجوديين أنفسهم. فحقيقة الذين يشعرون بوجود الله عز وجل ويتفاعلون بهذا اليقين، هي وجود الله عز وجل. وحقيقة الذين هيمنت على أفكارهم ونفوسهم فكرة المادية الجدلية، هي أن الكون مادة ولا شيء فيه غير المادة، وهكذا.. وما على الوجوديين إلا أن يباركوا لكل صاحب اعتقاد بعقيدته، وأن يؤكدوا لكل منهم صدق إيمانه وأحقية ما يقتنع به.

ولكن أين هذا من واقع ما يتلبس به الوجوديون؟..

٦- الحرية هي جوهر الوجود الإنساني

وهم يعنون بهذا الكلام - كما سبق أن أوضحنا - أن الإنسان لا يحقق ماهيته الإنسانية إلا من خلال ممارسته لحريته كاملة غير منقوصة.

فأما علاقة الحرية بماهية الإنسان وجوهره، فقد سبق أن أوضحنا التهافت الذي ينطوي عليه تصور هذه العلاقة.

بقي أن نسأل الوجوديين: ما الذي تعنونه بالحرية؟ هل تقصدون بالحرية امتلاك الإنسان لإرادته عندما يخوض مع بني جنسه في عالم السلوك؟ أم تقصدون بها الرضا والرغبة القلبية إذ تنهض اختيارات الإنسان على أساسها؟

ولعل فلاسفتنا الوجوديين يسألوننا باستغراب: وهل من فرق بين الإرادة والرضا؟!..

وهو سؤال لابد أن يطرحه أولئك الذين وقفوا من الدراسات الفلسفية عند مظاهرها السطحية واكتفوا منها بترديد عباراتها الضخمة ومصطلحاتها الغريبة.

والحقيقة أن بين الإرادة والرضا عموماً وخصوصاً متبادلاً، وهي العلاقة التي يسمونها بالعموم والخصوص من وجه. فقد يريد الإنسان شيئاً دون أن يتوفر الرضا القلبي عنه. وقد يرتضي الشيء دون أن تتجه إرادته إليه. وقد يريد الشيء وهو يرضاه ويرغب فيه.

فالذي يستسلم لإجراء عملية شاقة في جسمه، اتجهت منه الإرادة إلى ذلك قطعاً، ولكنها إرادة عارية عن الرغبة والرضا كما هو معروف ومحسوس. وهذا الإنسان نفسه إنما يرضيه أن يكون بعيداً عن هذه العملية وآلامها، ولكنه لا يريد هذا الذي يرتضيه نفسه.

ولكنه بعد أن يجري العملية ويمرّ من مخاطرها بسلام ويصل إلى آمال العافية من ورائها، يعود إلى داره قرير العين وقد تلاقت لديه حقيقة كل من الإرادة والرضا بما قد تم.

وهكذا يتضح لنا أن إرادتنا ليست ملازمة بشكل مستمر لرغباتنا ورضانا.. لذا يجب أن نسأل هؤلاء الذين يقدسون الحرية كل هذا التقديس، ويعدونها جوهر الوجود الإنساني: ماذا تقصدون بالحرية؟.. أتقصدون بها أن يملك الإنسان إرادته حيال تصرفاته وسلوكه أم تقصدون بها ألا يتصرف إلا على نحو ما يلذ له ويرضيه؟..

إن كانوا يقصدون بالحرية التي يجب أن يمارسها الإنسان إلى أقصى

حدودها، ألا يندفع إلى تصرفاته وأعماله إلا بدافع من إرادته الداخلية، فذلك تحصيل لحاصل وتأكيد لأمر واقع، يستوي في ذلك الوجوديون وغيرهم.

فكل الناس إنما ينقادون إلى تصرفاتهم وأعمالهم التي يمارسونها بسائق إرادتهم، لا يستثنى منهم إلا من قد صفد بالأغلال وحمل على ما قد يراد منه كرهاً كالأسرى والمسجونين ونحوهم.

غير أن مبعث الإرادة الدافعة في نفوس أصحابها، قد يكون الرضا والرغبة، وقد يكون الضرورة والمصلحة.. تأمل من شرفة دارك في حركة الناس وأعمالهم في الشارع، تجدهم جميعاً يسلكون طرائق قدداً، كل منهم يسعى طبق (إرادته) ولا أقول (رغبته) دون أن تشوب إرادته شائبة قسر من أحد، إلا في تلك الحالات الشاذة التي أشرنا إليها. ولكنها إرادة ملونة بلون الدافع المصلحي والواقع الضروري أكثر من أن تكون ملونة ببريق الرغبة والرضا النفسيين.

ينطبق هذا الوصف على الموظف الملتزم والتاجر الذي يكدّ في تجارته والعامل الذي يعكف على بيع جهده لغيره، والمتعبد الملازم للسعي في تحقيق مرضاة ربه، والمتسكع الذي يمضي الوقت فيما يروق له من ملاذه ومشتهياته.. أليسوا جميعاً يتصرفون وفق ما تملي عليهم إرادتهم الداخلية، بقطع النظر عن عوامل تلك الإرادات وأسبابها؟ إذن فكلهم يمارسون حريتهم بطبيعة الحال، ودون أن يتوقف ذلك منهم على تلقي الدروس في ذلك من الوجوديين أو غيرهم.

أما إن كانوا يقصدون بالحرية الانعتاق من سلطان الضرورات والمصالح التي تفرض نفسها على الإنسان من خارج كيانه، ثم اختيار السلوك بناء على دوافع الرغبة والرضا صافيين من شوائب الحتميات

الخارجية، تلك الحتميات التي تشكل العامل الأول والأخير في الفصل بين الإرادة والرضا أمام اختيار الإنسان لمعظم التصرفات - نقول: أما إن كان هذا هو الذي يعنونه بالحرية المقدسة التي يجب ممارستها إلى أقصى حدودها، فلا بدّ أن نقول لهم على لسان الواقع الذي لا مفرّ منه ما يلي:

إذن فكونوا قدوة لنا في ممارسة هذه الحرية إلى أقصى حدودها، حتى نتعلم منكم كيفية ممارستها، وفن التمتع بها، فنحذو حذوكم في ذلك.

أما أن تكتفوا بدلاً عن ذلك بترديد العبارات الضخمة والجمل الطنانة، كقولكم على الإنسان أن يصبح حراً، بل أن يصبح هو الحرية[1]، دون أن نرى منكم أي درس تطبيقي لكيفية صيرورة الإنسان الحرية ذاتها، فذلك منكم خير مثال على الأحلام الصبيانية المجنحة.

لا يزال الوجوديون، بفريقيهم، يلتزمون، على الرغم من هذا الذي يقولون، قواعد الصحة في طعامهم وشرابهم، ويلتزمون مقتضيات المحافظة على الحياة في تقلباتهم مع الطبيعة وفصول السنة، ويلتزمون بالشروط التي لابدّ منها لتحقيق الرفاه الاقتصادي، ويلتزمون الانضباط بالمناهج التي لابدّ منها للحصول على الزاد الثقافي والعلمي اللذين لابدّ منهما لممارسة الحياة المتطورة، ويلتزمون السبل الكفيلة بحماية الذات والمكتسبات من الأعداء والعوادي المختلفة.

وهذه الالتزامات كلها لا تعني سوى الانتقاص من مساحة

---

(١) من كلام سارتر في (الوجودية مذهب إنساني): ٢٥.

الحرية، بل من جوهرها، خضوعاً لسلطان الحتميات والضرورات الخارجية التي لا بدّ أن تهيمن على الإنسان ما دام يبحث لنفسه عن أقل شرّين لابدّ له من اختيار واحد منهما في فجاج هذه الحياة.

وواضح أن الوجوديين، كغيرهم من صنف الآدميين، بوسعهم أن يتحرروا من سلطان هذه الحتميات الخارجية، وألا يقتطعوا لها من حريتهم المقدسة هذه الضرائب الباهظة، إذا لم يشاؤوا أن يختاروا لأنفسهم أخف الشرّين، بل فضلوا حريتهم المطلقة على هذا الاختيار الحتمي المهين!.. إن بوسعهم أن يسعدوا بهذا التحرر المطلق، ولكن إن هي إلا أيام، حتى تصرعهم طبيعة تلك الحتميات والضرورات الخارجية ويتساقطوا شهداء في معركة الحرية المطلقة.

غير أن الوجوديين الذين يصرون على كل فرد من الناس أن يمارس حريته حتى يصبح هو الحرية، يأبون إلا أن يخضعوا – على صعيد الواقع العملي – لسلطان الحتميات الخارجية خضوعاً تاماً، وما رأينا إلى اليوم وجودياً أخلص لحريته التي يهتف بها إخلاصاً دفعه إلى إعلان حرب على تلك الحتميات الخارجية التي لا تزال تتربص بالحرية وتنقص من أطرافها، فضلاً عن أن نجد من سقط شهيداً في سبيلها!.. أليس حقاً إذن أن نقول: إن الدعوة إلى هذه الحرية، ليست إلا نموذجاً حياً لتلك الأحلام الصبيانية المجنحة؟.

غير أن الوجوديين يؤكدون – مع ذلك – أحقية هذا الخيال الوهمي، ويفلسفونه ويذهبون في التأكيد لواقعيته مذهباً يدفعهم إلى القول بأن الحرية ليست إلا الاختيار المطلق، أي الذي لا يحدّه أي دافع أو وازع خارجي. أي فليس لتلك الالتزامات التي ضربنا المثل ببعض منها أي سلطان على حد الحرية التي يشعر بها الإنسان بين جنبيه، وهو عندما يختار تصرفاته لا يختارها تحت ضغط أيٍّ من تلك

الالتزامات[١] والضرورات بل يختارها لذات الحرية التي شاءت أن تتجه إليها، دون أي دافع سابق.

ففي أي دنيا، بل في أي عالم يتم مثل هذا الاختيار، ويتحقق مثل هذه الحرية الطليقة من أي قيد؟

ولست أدري أهذا الذي يقوله الوجوديون وصف لواقع مزعوم، أم هو اقتراح وتوجيه يقدم إلى الإنسان كي يمارس وجوده الإنساني على أساسه!..

أياً كان الأمر فإنه كلام فارغ عن أي مضمون؛ فلا واقع الإنسان، أي إنسان كذلك. ولا هو مستعد، أياً كانت نحلته وفلسفته، أن يحقق شيئاً من هذا الاقتراح.

٧- القلق واليأس والسقوط من مستلزمات الوجود الإنساني

أما القلق فناشئ عن الحدود التي تقف عندها إمكانات الإنسان، تجاه واقع هذا الكون. فهو يغامر باختياراته ضدّ المجهول الذي قد تأتي به الاحتمالات المختلفة المختفية في تلافيف المستقبل، وهو مبعث للقلق بلا شك.

وأما اليأس فآت من خيبة مساعيه في كثير من الأحيان، إذ كثيراً ما يفاجأ من الواقع الحتمي المحيط به، بما لم يكن يتفق مع حريته واختياره المطلق.

وأما السقوط فناشئ - كما قلنا - من قرار كثير منهم بعدم وجود

---

(١) من الواضح أن كلمة (الالتزام) التي تتكرر هنا، تعني ضرورة الخضوع لقهر خارجي من شأنه أن يمنع الإنسان من ممارسة حريته بالمعنى الذي يدعو إليه الوجوديون.

إله مدبر للكون. إذ تؤول القيم والضوابط الأخلاقية كلها من جراء ذلك إلى عدم، فيجد الإنسان نفسه عندئذ وحيداً لا قائد له يهديه إلى أي منهج سلوكي جدير بالاتباع. فلا ملاذ له والحالة هذه إلا في الالتجاء إلى حريته الداخلية. فليست ممارسة الإنسان حريته إذن إلا فراراً حتمياً من الضياع، وهو المعنى الذي أراده سارتر بقوله: «إن الإنسان محكوم عليه بالحرية، محكوم عليه لأنه لم يخلق ذاته، وهو حرّ لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم»[1]. فهم يعبرون عن هذا الشعور الذي لابد أن يساور الملحد، بكلمة (السقوط).

ونحن نقول: إن كلاًّ من القلق والسقوط من مستلزمات اعتناق المذهب الوجودي وليس من مستلزمات الوجود الإنساني كما زعموا.

لقد ورطوا أنفسهم في أخطاء فادحة حيال فهم الحياة الإنسانية وعلاقتها بالموجودات الموضوعية التي تحف بالإنسان، فلما وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام نتائج تلك الأخطاء وآثارها المؤلمة، مما سموه بالقلق واليأس والسقوط، ألصقوا نتائج أخطائهم تلك بطبيعة الوجود الإنساني، وزعموا أن القلق واليأس والسقوط من مقومات وجود الإنسان، وأنها تعد من أجل ذلك مشاعر إيجابية مقدسة!.. وكان عليهم لو عقلوا أن يدركوا أنها ليست إلا مشاعر أخطائهم وتورطاتهم.

وما مثلهم في هذه الفلسفة العجيبة المضحكة، إلا كمثل جمع من الناس قعدوا إلى مائدة حافلة بألوان شتى من الأطعمة تجاور فيها الحار والبارد وتمازج فيها الضار بالمفيد، والحلو بالحامض والمر،

---

(١)الوجودية مذهب إنساني: ٢٦.

واختلط فيها ما هو جاهز للطعم مع ما يحتاج إلى تقطيع وتحضير.. وعلى زاوية من قاعة هذه المائدة أقيمت لوحة فيها بيان تفصيلي بكل ذلك، وتعريف بطبيعة الألوان وكيفية تناول كل منها. فقام واحد من هؤلاء الناس يدعو الآخرين إلى أن يمارسوا حريتهم المطلقة في اختيار ما يشاؤون من تلك الأطعمة، وفي تناولها على النحو الذي يفضلون، دون أن تتأثر اختياراتهم بأي عامل خارجي يتجاوز حدود حرياتهم الداخلية، ودون أي بحث في مقاييس المصلحة والضرر النابعة من الغاية الأساسية للإقبال على الطعام، ولما خاض هذا الناصح لهم بين أطباق الأطعمة على غير هدى، وفوجئ منها بما لم يكن يتوقع، فالتهب فمه بلذع الحرارة آناً، وتقبّض بالمرارة آناً آخر، ووقع فيما أثار تقززه آناً ثالثاً، وقضم بأسنانه نواة قاسية حسبها طعاماً رخواً، وراح يمضغ قشرة يابسة وهو يظنها لباباً لذيذاً!.. عاد يعلن لمن حوله: أن من مقومات الإقبال على هذه المائدة والتضلع منها ممارسة القلق والتفاعل مع اليأس والألم وخيبة الآمال.. وأخذ يؤكد لهم أنها في حقيقتها مشاعر مقدسة، لا تتم لهم من دونها ممارسة الإقبال على الطعام ولا التمتع بألوانه!..

فلئن صح أن يكون هذا الناصح الفيلسوف على شيء من العقل، فقد يصح أن يكون أئمة المذهب الوجودي على شيء من العقل أيضاً.

إن بوسعنا نحن الذين لم نكتشف بعد قداسة هذا القلق واليأس والسقوط، أن نتفاداها جميعاً إذا نحن وجهنا اختياراتنا إلى حيث يتلاق الانسجام بين مصالحنا وحاجاتنا من جانب، وواقع المكونات والموجودات المحيطة بنا من جانب آخر، فإذا بنا في نجوة من القلق وتوابعه، نمارس حياتنا بطمأنينة ورضا دون أن نزج بأنفسنا في طريق

المفاجآت والمغامرات، فأي هذين السبيلين أحرى بالاتجاه إليه والسلوك فيه؟ سبيل القلق المقدس الذي ينادي به الوجوديون، أم الطمأنينة المقدسة التي هي أمل كل إنسان؟

لأنّ كيركجورد، شقي بنسبه وحبّه، كما شقي بمظهره والتشوهات التي بدت في جسمه، فأعقبه ذلك قلقاً في نفسه - فإن على سائر بني البشر أن يردوا معه موارد هذا القلق؛ وليس هذا فقط، بل عليهم أيضاً أن يؤمنوا بأن كلاً من القلق واليأس وآلامهما ممارسة فعلية لعمل الوجود في أرق معانيه!.. وليس هذا وحده، بل إن كل من أعلن أنه قد أتيح له أن يفهم الحياة ويتعامل معها على نحو جعله لا يحس بيأس ولا قلق، كذاب يتجاهل قلقه ويحاول الفرار منه دون جدوى[١].

كل هذا، لأن رجلاً من الناس طالعه سوء حظه العاثر بأسباب الاضطراب والقلق، فقعد يفلسف قلقه ويبني منه قانوناً، فلقي ذلك هوى عند طائفة من الناس، فجعلوا أنفسهم تلامذة له واتخذوا منه رائداً لهم!.. أجل فلقد ترتبت من ذلك على الناس كلهم ضريبة باهظة كبرى: أن ينخرطوا جميعاً في مشاعر اليأس والقلق، فإن عز عليهم فليتسببوا إليها بإنكار وجود الخالق، وليقطعوا صلة ما بين مصالحهم وواقع تلك المكونات المحيطة بهم، وليستبدلوا بها الحرية الذاتية، والاختيار الذي لا يهيمن عليه أي دافع خارجي!..

فهل بقي فوق هذا الكلام الأخرق من ستر نضطر لكشفه إلى شيء من النقاش العلمي أو المحاكمة الفكرية؟.. ما أحسب أننا في حاجة إلى أن نضيع الوقت في شيء من ذلك.

---

(١)هكذا يقول هيدجر وسارتر وغيرهما. انظر الوجودية مذهب إنساني: ١٩.

وبعد

فإنك لتلاحظ أن مدار هذه الأفكار كلها على شيء واحد، هو الدعوة إلى تعميق الإنسان لمعنى الحرية في كيانه، وجعلها المنطلق الأول للسلوك والأساس الأول للاختيار.

وإننا لنضيف إلى كل الذي ذكرناه، هذه الخاتمة، بل الزبدة الأخيرة:

إن عملية الاختيار، في كيان الإنسان، ليست في جوهرها أكثر من ممارسة إنسانية لإقامة علاقة متناسقة بين حياة الإنسان والدنيا المحيطة به. فالاختيار الذي يمارسه أحدنا لا يتحقق إلا من تلاقي طرفين: أحدهما ثابت في أغوار مشاعرنا وإحساسنا، ثانيهما مرتبط بقوانين الكون وأنظمته. وليست الحرية في حقيقتها شيئاً أكثر من أن يمتلك الإنسان فرصة التنسيق بين هذين الطرفين بقرارات من شعوره الداخلي الذي يسمى بالرغبة أو الإرادة.

ولكن أي هذين الطرفين يعدّ قطباً ثابتاً وأيهما الذي يتحرك ويدور حوله؟

لا حاجة هنا إلى الاستنجاد بأي فلسفة، فالواقع الذي يفرض نفسه هو الذي يتولى الإجابة القاطعة على هذا السؤال. لا شك بأن الطرف المرتبط بقوانين الكون وأنظمته هو القطب الثابت، على حين لا يشكل الطرف الآخر إلا اتجاهاً متحركاً نحوه من خلال سبل شتى.

أي فاختياراتنا وإرادتنا ليست أكثر من تعرف ذاتي على طبيعة دنيانا هذه، ثم سعي داخليّ إلى الانسجام مع مقتضيات هذه الدنيا، كي نستفيد بعد ذلك من عطائها وخدماتها. وأي نقصان يطرأ على هذه العناصر أو المراحل التي يتكون منها الاختيار، يعني نقصاناً في عملية الاختيار ذاتها.

إذن فلكي يمارس أحدنا إرادته واختياره، ينبغي أن يبدأ بالتعرف على طبيعة الكون وحقيقة هذه الدنيا التي يعيش فيها، وإلا فما أشبهه بمن اقتحم قمرة طائرة جاثمة على الأرض، ثم تربع على أريكتها وترك يديه تعبثان بالأزرار والمحركات التي أمامه ومن حوله على غير هدى، زاعماً أنه يمارس بذلك حريته الداخلية، القائمة على الاختيار الداخلي المطلق!..

إن من البدهي أن عملية اختيار هذا الإنسان في أصلها لم يكن ليتحقق لها من وجود أو معنى لو أنه لم يجد نفسه جالساً بين تلك الأزرار والمحركات المرتبطة بذلك الجهاز العجيب. فحاجته إلى الاختيار إنما نبتت في تربة تلك الأزرار والمحركات الكثيرة. ولما كانت قائمة في جملتها على نظام ثابت يحقق اتباع الإنسان له غايات إنسانية كبرى، فقد كان لا بد للإنسان من دراسة هذا النظام أولاً.

إذن، فعلى كل منا أن يدرس أولاً نظام هذه الدنيا التي خلقنا للتعامل معها. ومن العبث أن نتمسك منها بأي فكرة أو عقيدة لا تنسجم مع واقعها وجذورها الثابتة من ورائها. فإذا أقبلنا ندرس نظامها وقوانينها دراسة حرة طليقة لا تنطلق من أي رغبة سابقة. فلسوف نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام دلائل وجود خالق لها ومبدع لنظامها. ولسوف يدعونا ذلك إلى أن نتساءل عن علاقتنا بهذا الخالق

المبدع. ولا بدّ عندئذ أن نطلع على الجواب الذي لا ثاني له، ألا وهو أننا عبيد مملوكون لهذا الخالق، وهنا يبدأ الإنسان باكتشاف هويته والاطلاع على رسالته ومهمته التي خلق في هذه الدنيا للنهوض بها.

وهنا تتجه إرادة كل منا نحو الانسجام مع مقتضيات هويته التي اكتشفها ورسالته التي خلق للنهوض بها، كما تتجه إرادة سائق الطائرة (بعد أن تعرف عليها وأدرك قانون آلاتها ومحركاتها) نحو الممارسة التي تنسجم مع العلة الغائية التي لم تصنع هذه الآلة المعقدة الضخمة إلا خدمة لها وسعياً إلى تحقيقها.

ننتهي من هذا إلى أن الشرط الأساسي لممارسة الإنسان العاقل حريته في هذه الحياة، هو أن يتعرف أولاً على الدنيا التي وجد فيها، وأن ينتهي إلى قرار علمي نزيه حول احتمال وجود خالق لها، ثم أن يسعى إلى اكتشاف علاقته بهذا الخالق ومسؤوليته تجاهه. وعندئذ يتاح له أن يمارس حريته على وجهها الصحيح، إذ يتكامل حينئذ طرفاها اللذان لا يمكن للحرية الإنسانية أن تتكون إلا منهما معاً: الطرف الداخلي المتصل بأغوار النفس، والطرف الخارجي المنسجم والمتناسق مع واقع الكون ونظامه.

فهل من عاقل في الدنيا لا ينسجم مع هذا المنطق الفطري، وهل من عاقل يمكن أن يتشبث عقله بعد هذا البيان الذي انتهينا إليه، بتخيلات هؤلاء الوجوديين، الذين ينحصر قصارى همهم في أن يحطموا ذلك الحاجز المقدس الذي يفصل حرية الإنسان العاقل، عن عشوائية البهيمة العجماء، بل عشوائية الريشة التي يتخبطها الهواء؟.

❊ ❊ ❊

الفصل الرابع

نظريات التطور

مقدمة هامة

ثمة شبهات كثيرة تحاول التسلل إلى أفكار الجيل الإسلامي المعاصر ولا ريب. ولكن علينا أن نعلم أن شيئاً من هذه الشبهات لم يتسلل إلى الإسلام باسم الحقائق العلمية، بعد!.. وإنما تسلل منها ما تسلل، إما عن طريق الأفكار الفلسفية المهزوزة، أو عن طريق فرضيات وتصورات توضع بين الحين والآخر في دائرة المسائل والمباحث العلمية.

ومهمة المسلم، حيال هذا الواقع، أن يدرك حقيقتين اثنتين:

أولاهما – أن الخوض في غمار الدراسات الفلسفية، كان ولا يزال مصدراً لاضطراب الفكر وقلق النفس. ولا يمكن أن ينجو المتفلسف منهما إلا إذا هضم أصول الفلسفة وقواعدها المنطقية واستوعب كل مذاهبها وانتهى إلى أعماق جذورها، فلا جرم أن فهم جوانب منها أو الوقوف عند سطحياتها أو التوقف ما بين سطحياتها وأعماقها، لا يورث إلا الضياع أو الجنون.

ثانيهما – أن كل ما قد يُلحقه بعضهم بالحقائق العلمية إلحاقاً، من النظريات والفرضيات والتصورات المختلفة، لا يشكل الوقوف عندها

والاستمساك بها إلا حاجزاً يصدّ الإنسان عن مواصلة بحثه عن الحقائق العلمية، ويضيع عليه فروق ما بين الوهم والواقع والحق والباطل. وإن وبال ذلك عائد إلى قدسية العلم، قبل أن يكون ضاراً بحقيقة الدين، الذي هو الإسلام.

فليقلب الباحث هذه النظريات والفروض على وجوهها ما شاء، على ألا ينسى أنها مشكلات لم تحل بعد، ومسائل لم ينته الباحثون فيها بعد إلى قرار. أمّا أن يضرب لها جذوراً في تربة الحقيقة، ويقيم عليها قباباً قدسية يدعو الآخرين إلى الخضوع لها والتطواف حولها، فأقل ما في هذا من المصائب أن صاحب هذا المسعى يقطع نفسه عن مواصلة البحث في أشرف طريق ألا وهو طريق المعرفة وبذل الجهد في سبيل التفريق بين الحقائق ومشبهاتها. وذلك بما قد قضى على نفسه به من السجن بين جدران تصوراته وفرضياته أو نظرياته.

هذا بقطع النظر عن أن يكون الباحث يملك محوراً من الحقائق العلمية الراسخة فهو يملك منها ما يقدر أن يجعل منه نبراساً أو مقياساً لتقويم تصوراته ونظرياته، كالدين الحق القائم على دعائم المسلمات واليقينيات التي لا ريب فيها.

* * *

إن في حياتنا اليوم كثيراً من التصورات والفرضيات التي يسمونها اليوم نظريات، والتي لا تشكل في واقعها إلا ستاراً يسدل على الحقائق الثابتة الكامنة وراءها. ونظرية التطور، بل نظريات التطور عن نشأة الإنسان ليست إلا واحدة منها.

فلنأخذ بعين الاعتبار هاتين الحقيقتين اللتين نوهت بهما، ونبهت

إلى ضرورة تقديرهما والعمل بمقتضاهما، ثم لنتساءل: فما الموقف الذي يجب أن نتخذه من نظرية التطور هذه، وقد أصبحت اليوم بمثابة علم يدرس، وثقافة تعم الأوساط؟

وقبل أن أجيب على هذا التساؤل، يجب أن نتذكر، أننا نحن المسلمين ننتمي إلى ذلك الفريق الذي يملك محوراً من الحقائق العلمية الراسخة، فبوسعنا إذن، بل علينا أن نجعل منه نبراساً ومقياساً للتمييز بين المتشابهات ثم لتقويم هذه النظرية وغيرها على أساسها.

إذن، فلكي ندرك الموقف الذي يجب أن نتخذه، يجب أن نسأل عن ذلك، الإسلام.

وأنت تعلم أن الحقائق الإسلامية التي غدت مسلّمات لا مجال للريب فيها، قد شطبت على هذه الفرضية أو النظرية، من حيث هي، عندما أخبر القرآن الذي هو كلام الله عز وجل، عن أصل الإنسان وكيفية نشأته. وعندما أكد أكثر من مرة، أن الإنسان (من حيث هو نوع) خلق في أحسن تقويم، وأنه جهز منذ نشأته الأولى بالإدراك واللغة والنزعة الاجتماعية.

ولكننا لن نعتمد على هذه المسلمات، لنريح أنفسنا بها عن النظر والبحث، كما لن نعتمد على هذه النظرية وأمثالها، لنلقي عندها عصا التسيار، بوهم أنها حقيقة، ولنريح أنفسنا بعد ذلك عن استمرار البحث لمعرفة الحق.

نعم لن نريح أنفسنا اعتماداً على هذه المسلمات الثابتة في ديننا الحق، لا لأننا في شك من قيمة هذه المسلمات والعياذ بالله، ولكن لأن الإسلام روضنا في مصدره العظيم الأول الذي هو القرآن على تحكيم العقل وأصول النظر والعلم، في كل ما قد يوضع أمامنا أو

يتسلل إلى أخيلتنا من التصورات والاحتمالات، وأن لا نقبل فكرة أو نرفضها إلا اعتماداً على مقاييس العلم ومنهج البحث والنظر.

أو لم يخاطبنا قائلاً: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦]؟ وإننا لنلاحظ أن (ما) هذه شملت كل فكرة وتصور، حتى الدين نفسه، فهو جل جلاله لا يرضى منا أن نقيم حتى إيماننا بذاته وما قد أخبر به إلا على أساس من الطمأنينة العلمية الراسخة.

إذن فموقف الإسلام من هذه النظرية، أنه يحفز عقولنا إلى النظر في أدلتها والتأمل في جذورها وما تستلزمه وتقتضيه، في نطاق قانون الالتزام الذي هو أحد القواعد العلمية الثابتة في منهج البحث.



تحرير محل البحث

فلنضع يقيننا الإسلامي الذي لا ريب لدينا فيه، جانباً، ولنتحلق حول مائدة هذه النظرية، نظرية تطور الإنسان من كائنات حيوانية أدنى، نتأملها كما أمرنا الله بمقاييس العلم والمنطق، دون أي ازدراء لها أو انبهار بها. فإلى أي النتائج أوصلنا البحث العلمي الحر، وقفنا عنده وآمنا به.

ولكن مهلاً.. علينا قبل أن نبدأ بالنظر والنقاش، أن نحدد نقطة البحث في هذه المسألة، وتحرير محل البحث، قبل الخوض فيه، أصل لابدّ منه من أصول المنهج العلمي يذهل عنه كثير من الباحثين.

إنّ مجال البحث في هذه المسألة محدود ضمن الفرضية التالية،

ألا وهي: أن تكون هذه الخليقة الإنسانية اليوم قد تسامت خلال القرون من طور إلى طور آخر حتى بلغت هذا الطور الذي هي فيه مظهراً وإدراكاً.

إذن، فلا حديث لنا في هذا الصدد عن الحيوانات الأخرى، ومدى احتمال أن تكون متفرعة ومتنوعة عن أصل واحد فيما بينها.

كذلك، لا شأن لنا بواقع وصفي مشاهد، ألا وهو مظهر التدرج المتراصف الذي تتناسق الكائنات كلها بموجبه في سلسلة من الحلقات المتصاعدة، فتلك حقيقة ثابتة منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا، لا يسع العين إنكارها فضلاً عن أن يتمكن العقل أن يماري فيها.

وقد تحدث العلماء جميعاً عن ظاهرة هذا التراصف المتصاعد الدال بأجلى برهان على حكمة الخالق عز وجل.

يقول ابن خلدون: «ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ بالمعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدرج!. آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات. مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان، مثل الحلزون والصدف. ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعدٌّ بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدرج الكون إلى الإنسان صاحب الفكر والروية»[١].

ويقول ابن مسكويه: «فأما اتصال الموجودات التي نقول إن الحكمة سارية فيها، حتى إذا وجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل

(١)مقدمة ابن خلدون: ٤٧ و ٤٨، الطبعة الأميرية، بولاق.

الواحد في جميعها حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزاً كثيراً على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد، فهو الذي ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله»[١].

فهذه حقيقة وصفية مشاهدة، قائمة كما هي منذ أقدم العصور التي وعاها الإنسان، يراها ويتحدث عنها جميع العلماء، بل يراها ويعجب لها جميع الناظرين من العقلاء. ولا شأن لها إطلاقاً بما افترضه الداروينيون ونحوهم من أن كل نوع قد تطور وانبثق من النوع الذي قبله، سواء بالنسبة إلى الإنسان وغيره.

ومن الطرائف، أن فريقاً من الباحثين السطحيين، سمعوا ما يقوله أمثال ابن خلدون وابن مسكويه من وصف هذا التناسق التدريجي بين أصناف المخلوقات، فلم يشكوا في أن هذا بعينه هو الذي يقوله أصحاب نظرية التطور اليوم. وطافت بهم النشوة وتملكهم الزهو، وأسرعوا يعلنون أن في علماء المسلمين من قد سبق داروين إلى القول بنظرية التطور، وحسبوا في أنفسهم أنهم قد وقعوا من هذا الذي توهموه على كنز ثمين، ولو عقلوا لعلموا أن بين المسألتين بعد ما بين المشرقين، وأنهم أساؤوا بما قالوا إلى علماء المسلمين وأئمتهم أكثر مما قد يتوهمونه من أنهم يشيدون بتاريخ المسلمين وماضيهم الحضاري. وصدق المثل القائل:

«عدو عاقل، خير من صديق جاهل».

أما نحن، وقد انطلقنا إلى البحث في موضوعنا هذا، من البدء

(١)الفوز الأصغر لابن مسكويه: ٩٠.

بتحرير محل البحث وحصر دائرته، فإننا لن نقع في مغبة أي التباس أو تداخل في المسائل المتشابهة.

* * *

عرض لأهم نظريات التطور

يجب أن نعلم في بادئ الأمر، أنها ليست نظرية واحدة تلك الفكرة التي تتصور أن الإنسان تصاعد من مخلوقات أدنى، ولكنها سلسلة نظريات متلاحقة متخالفة، كلها يفرض أن الحياة تطورت على وجه هذه الأرض تطوراً آلياً، ثم تتفرق عن بعضها في طرائق مختلفة لتفسير هذا التطور وتحليله.

وإذن فعلينا أن نستعرض أهم هذه النظريات، وأن نتأمل كيفية ولادة كل منها، ثم كيفية نموها في حقل الأدلة التي اعتمدت عليها، ثم كيفية رجوعها القهقرى إلى حيث الضآلة والضعف، تحت وطأة النقض والنقد اللذين تسارعا إليها من كل جانب.

سنجد أنفسنا أمام ثلاثة تصورات، هي أهم ما سمعه الناس في العصر الحديث ودار بينهم النقاش حوله، من نظريات التطور. فلنتدرج في التعرف على كل منها وعلى قيمته العلمية، حسب أسبقية الظهور، والتدرج الزمني.

١- النظرية اللاماركية

أول هذه النظريات وأسبقها، اللاماركية. وأول من نادى بها العالم التصنيفي (لامارك).

ويتلخص تصوره عن التطور، في أن الأنواع الحيوانية غير ثابتة على حالها. ومردّ ذلك هو الظروف المناخية المختلفة التي تتقلب على كل منها كالإقليم والغذاء وطراز الحياة وحالة الطقس والطبيعة. ذلك لأن اختلاف شيء من هذه العوامل يؤثر في اختلاف العادات. واختلاف العادات يؤثر بدوره في اختلاف الوظائف والأعمال، واختلافهما لابد أن يؤثر، مع الزمن، في اختلاف الشكل والأعضاء.

إذن فمحور نظريته هو الظروف والعوامل المناخية المختلفة التي تؤثر في نظره على تطور الأنواع، وليس لها أي علاقة بالأصلح والقول بأن البقاء للأصلح.

ولقد دعم لامارك نظريته هذه بطائفة من الأمثلة الحية استرعت انتباهه ووجد فيها الدليل المؤيد لما يقول. فالفقاريات التي تتغذى بدون مضغ تضمر أسنانها وتصبح مع الزمن خفية في اللثتين. والحوت وآكل النمل مثالان أيضاً على ذلك. والخلد الذي يعيش في الظلام يتمتع بعينين صغيرتين جداً، كل ذلك دليل في نظره على أن للعوامل الطبيعية والمناخية أثراً واضحاً في تغيير المعالم، وهو ليس إلا دليلاً بدوره على السير في الطريق إلى اختلاف الأنواع.

والحقيقة أن هذا الذي تصوره لامارك، سرعان ما شعَّ في الأذهان، واستقبله الناس بالقبول والرضا. وراحوا يتصورونه، إلى حين من الزمن، خير ما يعين على القول بأن الحياة الإنسانية العجيبة المعقدة، إنما تطورت من حال إلى حال خلال أجيال متصرمة كثيرة.

بل إن جلّ الناس، من أولئك الذين يعانون من فراغ فكري تجاه مسألة اليقين بوجود مبدع للكون كله، وجدوا في تصورات لامارك

هذه، حقيقة علمية اطمأنوا إليها وحاولوا أن يتخلصوا من فراغهم الفكري بها، واستيقنتها قلوبهم أكثر مما تستيقن النظرية الداروينية اليوم عقول كثيرة أخرى.

ولكن ما إن مرَّ زمن، ووضعت النظرية تحت مجهر البحث والنقد، ودلائل التجربة والاستقراء، حتى انطفأت شعلتها وانكفأت على نفسها. وتقلّص ما كان لها من سلطان على الأذهان. فلنستعرض شيئاً من هذا النقد الذي تكاثر عليها، حتى نعلم كيف ينخدع السطحيون بالفرضيات المزوقة بالترجمة الطويلة لها والأساليب الكلامية التي تبعث على الافتتان بها، فيظنونها إلى حين من الزمن حقيقة ثابتة، ويحبسون أنفسهم خلال تلك الحقبة عن أي نظرة في احتمال أن تكون الحقيقة شيئاً آخر خفياً من ورائها:

الانتقاد الأول: أن لامارك إنما طرح تصوره هذا تفسيراً لدعوى أن الحياة تطورت إلى الأفضل خلال الدهور المتصرمة، فقد لاحظنا من الأمثلة التي استند إليها أنه يقرر بأن سير التطور يتجه إلى فائدة الحيوان، وضمان استمراره في عمله الوظيفي، والحفاظ على أكبر قدر من التناسق بينه وبين أحوال الطبيعة والمناخ، غير أن الواقع المشاهد لا يثبت استمرار هذا السير. فإن أنواعاً كثيرة من الحيوانات قد انقرضت وبادت تحت وطأة تلك العوامل المناخية والطبيعية وقد كان من مقتضى افتراضات لامارك أن تتطور تلك الحيوانات وفقاً لاختلاف الأحوال الطبيعية حتى تتأقلم وتتناسق معها، بحيث تضمن لنفسها استمرار بقائها النوعي على أقل تقدير.

الانتقاد الثاني: إن أكثر ما لاحظه لامارك، من مظاهر التطور التي اعتمدها أساساً لبحثه ودليلاً على دعواه، إنما يجري ضمن سلسلة

الأفراد، بعامل الوراثة؛ أي من قبل أن يلتقي الحيوان مع الظروف أو البيئة التي تلجئه إلى نوع من التطور أو التشكل للانسجام معها.

فجلد الطفل يكون منذ ولادته أشدّ غلظاً على أخمص القدمين منه في أي جهة أخرى من أجزاء الجسم!.. والجمال لها ثفنات في سويات رسغ اليدين والمرفقين بحيث تطابق السطوح التي تتحمل وطأة الوزن عندما يستنيخ البعير، غير أن هذه الثفنات موجودة في ولد الناقة منذ ولادته.

ولا يمكننا في مثل هذه الحال أن نعلل الأمر بتكييف سابق تأثر بالظروف والأحوال لا سيما وقد تبين أن تفاصيل الهيكل الحيواني منوط باقتران الصبغيات والناسلات بكل نوع على حدة ودعوى أن ما نشاهده اليوم من قوانين الصبغيات، لم يكن على هذا النحو الوراثي في غابر الزمان، زعم غيبي بحت يتنافى مع الواقع المستمر المشاهد[١].

الانتقاد الثالث: إن هذه الفرضية التي طرحها لامارك إنما تعالج مسألة أخرى أضيق بكثير من موضوع البحث، وهو مدى احتمال أن يكون سائر أنواع الحيوانات المختلفة قد تطور تطوراً نوعياً كاملاً لا يحده تبدل أشكال وألوان وأعضاء، بل يأتي على التكوين الحيواني كله من حيث هو، بدءاً من الغريزة والفكر إلى الشكل والشعر والمخالب والأظفار.

أما التحليل الذي تذهب إليه النظرية اللاماركية، بالنسبة لظاهرة الأشكال والأعضاء الجزئية تحت سلطان النوع الواحد، فهو لا يفسر

(١)انظر التطور والإنسان للدكتور حسن زينو: ١٧.

إلا جزءاً يسيراً جداً من موضوع البحث الأساسي الذي لا يزال يتطلب تحليلاً وشرحاً يجيبان على أسئلة كثيرة تفرض نفسها في هذا المجال.

هذه الانتقادات الثلاثة الكبرى لم تجد أي إجابة عنها، وهكذا طوي بساط هذه النظرية عن الالتفات إليها والاهتمام بها، بعد أن خدع بها كثير. وقامت على أنقاضها نظرية أخرى في التطور هي نظرية داروين.

فما هي خلاصتها، وما الانتقادات التي يمكن أن توجه إليها؟

٢- النظرية الداروينية

في عام ١٨٧١ أخرج داروين كتابه المشهور المسمى بـ (أصل الأنواع والانتخاب بالنسبة للجنس) حاول فيه أن يردّ التطور إلى تفسير آليّ بحت، بحيث يكون مستقلاً قدر الإمكان عن الأسباب الغائية، ولكنه اتخذ مع ذلك من مبدأ اختيار الأصلح سبباً للتطور.

وقد استمد داروين نظريته من كتاب (السكان) للاقتصادي المعروف مالتوس الذي كان يزعم بأن السكان يزدادون بنسبة هندسية بينما لا تزداد نسبة الغذاء إلا بنسبة حسابية مما يؤدي إلى تنافس وتنازع بين الأفراد على الغذاء ليتلاشى الأكفاء.

فهو يرى انطلاقاً من نظرية مالتوس هذه - أن ثمة صفات، قد لا تكون ذات أهمية في الظاهر، يتفاوت الأفراد في اتصافهم بها، ولكن يكون لها أثر فعال في المحافظة على صاحبها وترشيحه لمستوى أفضل. وعندما يدخل هؤلاء الأفراد في صراع مع الطبيعة من أجل الحياة، يجري اصطفاء طبيعي يؤدي إلى بقاء أشدّ الأفراد كفاءة

وصلاحية للبقاء، بما تمتاز به من تلك الصفات، أو بما تمتاز به من الحصول على أعلى الرتب منها..

وهكذا فإن التفوق الذي يتمتع به الحيوان، من حيث هو نوع بالنسبة للأنواع الأخرى، أو من حيث هو فرد بالنسبة للأفراد الأخرى، يمكّنه من اكتساح غيره، لا في أصل الوجود فحسب، بل في خصائص الوجود أيضاً، وما قد ينطوي عليه من تعقيدات مفيدة.

وفي غمرة هذا التسابق الذي تم منذ أقدم العصور في عالم الأحياء، ونتيجة لتفاوت الصفات الكامنة في أنواعها الكثيرة - وهي الطاقة الوحيدة لذلك التسابق - ظهر سلّم الدرجات التي صنفت الأحياء إلى أنواع مختلفة ومتفاوتة شتى، وليس الإنسان في سلّم هذه الدرجات إلا واحداً من فريق تلك الحيوانات البسيطة التي بدأ السباق فيما بينها، ضمن دائرة نوعية واحدة، فكان من حسن حظه أن كان له من الصفات الكامنة ما تقدم به صعداً في حلبة ذلك السباق ورشحه لتبوّء أسمى درجات الحياة، من حيث تخلف زملاؤه عنه في درجات متفاوتة شتى.

ولكن على أي دليل اعتمد، في الذهاب إلى أن الإنسان كبقية الحيوانات الأخرى تطور من نوع واحد؟

لقد استمد داروين دليله على ما يقول من علوم التشريح المقارن والأجنة، ومن التراكيب الأثرية التي توجد في الإنسان. فقد وجد مثلاً أن أجزاء الهيكل العظمي للإنسان، يمكن أن تقارن بمثيلاتها في بعض الحيوانات الأخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للجهاز العضلي أو العصبي، حتى تركيب المخ وأجزائه يمكن مقارنتها بين الإنسان والحيوان واستخراج كثير من أوجه الشبه بينهما.

كما اعتمد على الأدلة التي استمدها من علم الأجنة فقد لفت نظره أن عملية تكوين الجنين في الإنسان ما هي إلا استعادة لأطوار الحياة في حيوانات أقل مرتبة كما أن المراحل الأولى لتطوير الجنين تتشابه تشابهاً كبيراً في الإنسان والحيوان، فقد لاحظ مثلاً أن عجز الجنين ينتهي بما يشبه الذيل في جنين كل من الإنسان وحيوانات أخرى، وبتطور الجنين يختفي الذيل في جنين الإنسان ويبقى في الحيوانات الأخرى، كما استدل داروين بمظاهر من الترابط النفسي بين الإنسان وبعض أنواع الحيوانات مثل ظاهرة الوجدان والشعور والانفعالات النفسية.

نقد الداروينية

لقد أثارت النظرية الداروينية هذه كثيراً من وجوه النقد العلمي المختلفة، ونحن نعدد على وجه السرعة طائفة من هذه الانتقادات:

١- إن الواقع الذي نشاهده على صعيد الحياة، يتنافى بشكل حاد مع ما أسماه داروين بقانون الاصطفاء والبقاء للأصلح. فإن الكون لا يزال بعد كل الذي قطعه من عمره المديد، يعج بالأصلح وغير الصالح من شتى صنوف الحيوانات بدءاً بالهلاميات إلى القردة فالإنسان.

ولو كان قانونه صحيحاً لكان من أبسط مقتضياته الواضحة، أن يتجاوز موكب السباق الحيواني نقطة البدء على أقل تقدير، مهما فرضنا البطء في حركة التطور والاصطفاء، ولكن ها هي ذي نقطة البدء لا تزال تفور بحيواناتها الضعيفة المختلفة ولا تزال تتمتع بحياتها وخصائصها المعاشية كما كان يتمتع بها السابقون مثلاً بمثل.

٢- إن كل ما رصده الإنسان من معارف عن التاريخ والتاريخ الطبيعي، دلّ على أن كل نوع من أنواع الحيوانات على اختلافها قوة وضعفاً. تطرأ عليه خسائر ضخمة مع الزمن، لا تحت سلطان ما يسميه داروين بمبدأ البقاء للأصلح، بل بسبب عوادٍ وعوامل طبيعية مختلفة تتقلب عليها، وهي حقيقة مشاهدة لا تنكر، فالموت والنجاة من الموت كثيراً ما يكون أمرهما إلى المصادفة المجردة، لا إلى صفات خاصة في الفرد، فالمستنقع العظيم الذي يجف مثلاً، والموجة الهائلة التي تتدفق على الرمل، يتركان بعدهما ألوفاً من الجثث، وتنجو من الموت طائفة أخرى. ومن المعلوم أنه لا الموت اصطفى لنفسه الضعفاء، ولا النجاة اختارت لنفسها الأقوياء بل الأمر كله جاء على سبيل المصادفة. وهذا يتعارض مع فكرة أن البقاء للأصلح، وأن التطور يسير لمصلحته.

٣- إن الموت، من حيث هو ظاهرة عامة، يتناقض كلياً مع ما يراه داروين من أن الطبيعة تسير مع جماعة الأحياء حسب قانون الاصطفاء والبقاء للأصلح. فأي بقاء يتم للأصلح إذا كان الموت يتربص به؟ على أن الدراسات الإحصائية التي أثبتها علماء هذا الشأن، تبيّن أن الموت يداهم أول ما يداهم الأفراد الذين قد يرتفعون عن النمط العادي، حيث يبقى بعد ذلك النمط المتوسط وما دونه، وهي نتيجة تعاكس نظرية داروين وتنبؤاته[١].

٤- عملية الاصطفاء هذه عملية غائية، يتدخل فيها الفكر والتدبير، وليست حركة آلية، سواء اعتبرنا الاصطفاء أمراً صنعياً أم طبيعياً، فكيف يمكن إسناد هذا الاصطفاء إلى الطبيعة أو الحركة

(١)انظر علم الحياة الحيوانية للدكتور عبد الحليم سويدان: ١٣٢.

الآلية؟.. إن السير الطبيعي الآلي لا مناص من أن يفسر (مهما تنوعت التعابير عنه) بالعشوائية المجردة، وأنّى للعشوائية أن تلتزم بالسير وراء قانون الاصطفاء والإبقاء على الأصلح؟

وبتعبير آخر: إن انتخاب الأصلح لابدّ أن يعتمد على قانون يميز الأصلح عمن دونه ويعلل ذلك ويوجهه. فعلى أي قانون تستند الطبيعة في انتخابها؟ وما هو التعليل الذي هضمته الطبيعة لذلك ثم انطلقت متأثرة به؟

٥- إن وقاية الحياة من أن يتسلل إليها ضعيف لا تتوافر فيه مجموعة الصفات الصالحة، أيسر على الطبيعة - لو كان الأمر بيدها - من أن تذهل عنه، حتى إذا تسلل إلى الحياة، وأخذ قسطه منها وراح يشارك أمثاله في القيام بالوظائف الحياتية كافة، انتبهت إليه فجأة، ثم راحت تلتقطه وأمثاله من بين سائر الحيوانات، لتقضي عليه، ولتصحح في محوه خطيئتها التي ما كان لها أن ترتكبها!..

أي إن كان هذا الضعيف محكوماً عليه بالتخلف فالزوال، لأنه ليس من صنف الصالح أو الأصلح وقدَّرنا أن أمر إيجاده عائد إلى الطبيعة، فلماذا أوجدت الطبيعة هذا الذي تريد اليوم أن تقضي عليه أو تؤخره عن الركب؟.. أما إن قلنا إنّ أمر إيجاده لم يكن إليها، فأحرى ألا يكون إليها أيضاً أمر تهذيب الكون بإعدامه والقضاء على خطيئة وجوده.

٦- إن في أصناف الحيوانات ما يتمتع بصفات ترشحها لتتبوأ الصدارة في سلسلة أنواع الحيوانات، لو أن الطبيعة راعت فيها ذلك، ولكن هذه الحيوانات لم ترتقِ فوق مرتبتها التي هي فيها، وبقيت دون مستوى حيوانات أخرى، لو صحت نظرية داروين فيها

لسبقتها. وقد عرض داروين لهذا الاعتراض الوارد على نظريته في كتابه أصل الأنواع، ولم يعلق عليه بأكثر من قوله: «إننا لا ينبغي لنا أن نعثر على جواب محدود معين على هذا السؤال، إذا ما عرفنا أننا لا جرم نعجز عن الإجابة على سؤال أقل من هذا تعقيداً»[1].

٧- وجدت أصناف من النباتات والهياكل الحيوانية، محفوظة على حالها، تعود إلى ما قبل العصر الجليدي، ولدى المقارنة بين تلك النباتات والهياكل الحيوانية والأصناف التي تنتمي إليها في هذا العصر، لم يلاحظ أي فرق جزئي أو كلي بينهما، الأمر الذي يتعارض على أساس من البرهان الحسي مع تصورات داروين، ولقد عرض داروين لهذا النقد أيضاً في كتابه أصل الأنواع، دون أن يجيب على ذلك بأكثر من الجواب الذي ذكره بالنسبة للاعتراض السابق.

٨ - يتكون محور الأدلة المختلفة التي استند إليها داروين لعرض نظريته، من الواقع المشاهد المتمثل في تراصف أنواع المخلوقات في سلسلة متدرجة الحلقات بدءاً من البسيط إلى المعقد، وبدءاً من الجامدات إلى أرقى أصناف الحيوانات. وهو شيء لفت أنظار سائر العلماء من قبله وقد مرّ ما نقلناه في ذلك عن ابن خلدون وابن مسكويه.

ولكن هذا الواقع المشاهد، لا يستلزم البتة أن تكون هذه الحلقات المتدرجة من أصناف المخلوقات متوالدة من بعضها. بل الدليل المزعوم في هذا أعم من المدعى، كما يقول علماء المنطق وأصول البحث. فما المانع من أن يكون الخالق قد أبدع كلّاً منها على حدة وربط بينهما بسلك التشابه المتدرج؟ على أننا لا ننسى أن موضوع بحثنا هو

(١)أصل الأنواع لداروين: ٤١٢.

الإنسان. والبحث في مدى احتمال أن يكون قد تدرج متصاعداً من أصناف الحيوانات الأخرى.

وهكذا تكاثرت الانتقادات على نظرية داروين من كل صوب، فكان مصيرها في ميزان النقد العلمي شراً من مصير اللاماركية التي سبقتها.

٣- الداروينية الحديثة

غير أن عالماً هولندياً أقبل فأقام على أنقاض تصورات داروين هذه، نظرية ثالثة في تفسير نظرية التطور المفروضة بشكل إجمالي سلفاً، سرعان ما سميت بالداروينية الحديثة.

ويتلخص فرق ما بين نظرية داروين وهذا العالم الثاني أن داروين أقحم نفسه في متاهات محرجة لا مفرّ منها عندما أعطى الطبيعة القدرة على تصعيد أجناس الحيوانات إلى المستوى الأفضل، وهو. عمل يدخل في صميم ما يسميه العلماء بالعلة الغائية. والعلة الغائية من أرق وظائف الفكر والعقل. أما هذا الثاني فقد قرر أن الإنسان كغيره من الكائنات الحية، يخضع للتطور الجزئي والنوعي، ولكن عن طريق الطفرة لا عن طريق السعي نحو الاصطفاء وانتخاب الأصلح. فمن خلال طفرات نوعية أدركت الإنسان منذ أحقاب طويلة مرت، أتيح له أن يرقى صعداً إلى هذه المرتبة التي وصل إليها.

غير أن مآل هذا التصور الثالث، لم يكن خيراً من مآل كل من الفرضيتين السابقتين، فقد وقعت فرضيته تحت نقائض لم تجد مفراً منها، وإليك بعض هذه الانتقادات:

١- إن التطور المفروض الذي هو أصل البحث، تطور تقدمي

ولا ريب. إذ هو التصور المقترح لتدرج أصناف الحيوانات، فهل من شأن الطفرة أن تنطوي على هذا التطور التقدمي المطرد؟

المعروف أن الطفرة تنطوي دائماً على صفات الانتقاص والاضطراب، والموت أكبر مثال على ذلك، فكيف يفسر التطور التصاعدي المطرد هذا على أساس من هذا العامل الانتقاصي المضطرب؟

أي إن العاقل لا بد أن يسأل: لماذا لا تتجه الطفرة يوماً ما في سيرها بالركب الحيواني نحو الانتكاس إلى الخلف بدلاً من الصعود الشاق الدائب إلى الأمام، ما دام أن المسألة طفرة وليس ثمة سائق يتجه بها إلى أي هدف؟

٢- إذا كانت الطفرة هي التي تتحكم فيما يطرأ على الكائن الحي من تغير وتطور، فأي موجب يبقى لافتراض نشأة الكائنات الحية من أصل واحد؟..

إذ من المعلوم أن هذا الافتراض إنما لاقى قبولاً عند أصحابه، بناء على ما لاحظوه من الشبه التصاعدي بين هذه الكائنات، وهي الملاحظة التي جعلتهم يقولون بمبدأ الاصطفاء وانتخاب الأصلح.

فإذا نسف هذا المبدأ بافتراض الطفرة، فلا بد من تجاوز ظاهرة التشابه التصاعدي بين أصناف الأحياء إذ ليس من علاقة بينها وبين افتراض الطفرة وتصور أنها هي عامل التطور.

٣- إن القول باحتضان قانون الوراثة للدفع الطفري الذي يفترض أنه ساق الحيوان في وقت ما من عمره النوعي أو السلالي إلى قفزة تطورية، دون الإشارة إلى أي دليل على هذه القفزة، ليس أكثر من

ستر لضعف هذا الرأي وراء دعوى الوراثة المفروضة قبل آلاف الأعوام.

إذ من الحتم أن يتساءل الباحث عن أي معلمة من المعالم التي بإمكانها أن تشير لنا، ولو عن بعد، إلى أي حقبة تاريخية ظهرت فيها طفرة ما لحيوان ما، أي قبل أن تختفي في مكنون الذخر الورثي.

وأخيراً: الكشف العلمي الذي قضى على فرضيات التطور كلها

كانت هذه الانتقادات كلها تتجه إلى هذه النظريات المتناسخة، قبل أن يكتشف العلماء ما في داخل نواة الخلية الحيوانية، وهو الذي يسمونه اليوم بالكروموزومات أو الصبغيات.

أما اليوم، وقد دخل هذا الكشف طور الحقيقة العلمية التي لا مردّ لها، فقد قام من هذا الكشف سدّ محكم في وجه النظريات الثلاث التي درسناها، بل في وجه أي نظرية أخرى تفرض تطور الإنسان من كائن حيواني أقل شأناً.

ذلك لأن هذه الصبغيات، تنطوي على شريط حشدت عليه رموز شتىٰ تدلّ على الطبائع والصفات والأشكال الإنسانية التي ستتفتح في حياة هذا الكائن الإنساني.

والدلالة الهامة التي ينطوي عليها هذا الكشف العلمي، هي أن سائر ما يمتاز به الإنسان من المقومات الإنسانية سواء في مظهره أو طبائعه وأخلاقه، نابعة من أصل تكوينه الذاتي، وليست طارئة عليه بفعل التطور المزعوم الذي اعتمد على مجرد التشابه التدريجي في الأنواع دليلاً على ذلك.

إن انطواء الخلية الإنسانية في أصل تكوينها، ومنذ أول نشأتها، على المظهر الكلي المصغر لصاحبها شكلاً ومعنى؛ أي مظهراً وطباعاً، أوضح بشكل قاطع لا لبس فيه أن كينونة هذا الحيوان: (الإنسان) قائمة بنفسها مستقلة بذاتها وإلا فسنضطر إلى أن نفترض بأن نواة الخلية الإنسانية بما تتضمن من الصبغيات هي الأخرى تطورت تحت سلطان العوامل المزعومة السابق ذكرها، وهذه دعوى غيبية عجيبة، بل هي موغلة في يم التخيلات العارية عن أي دليل يستأنس به.



وبعد فتلك هي أبرز النظريات التي تلتقي تحت مظلة دعوى أن الكائنات الحية بما فيها الإنسان قد تطورت من بعضها، ولقد رأينا كيف نهضت كل نظرية على حطام الأخرى، وكيف تحطمت الأخيرة في انتظار أن يأتي من يبني على أنقاضها تصوراً جديداً آخر.

فما هي طبيعة هذا النقاش والتدافع الفكري في هذه المسألة فيما يراه العاقل؟ أهو سير واثق إلى الحقيقة العلمية على طريق منهجي مرسوم أم هو اضطراب فكري وحيرة ذهنية حول موضوع مغلق يعبر عن قلق المتناقشين والمتدافعين أكثر مما يعبر عن دراسة علمية يلتقون عليها؟

أعتقد أن كلاً منا بوسعه أن يتبين بوضوح أن طبيعة هذا البحث ليست أكثر من تطواف حائر أمام لغز محير.. فهم يطرحون بين الحين والآخر فرضية جديدة، لعل مصادفة سعيدة تجعل منها الحل المنتظر، وهكذا!..

ولكن الأمر العجيب حقاً، أنك في الوقت الذي تجد علماء هذا

الشأن يتسابقون إلى تحطيم هذه النظريات والتنبيه إلى دلائل الثغرات ومظاهر الخطأ فيها، تجدهم يعودون من سباقهم المتعب هذا ليقولوا: ولكن لابدّ أن التطور النوعي خلال القرون هو التفسير الوحيد لنشأة الإنسان وبلوغه هذا الأوج من الملكات العجيبة التي تميز بها.

يعرقون ويتعبون في تحطيم كل نظرية تنادي بالتطور، ثم ينكفئون على أعقابهم ليقرروا في استكانة وذلّ أن القول بالتطور هو الملاذ الوحيد.

وهذا الوصف ينحط أولاً وبالذات على العلماء الأجانب طبعاً، ولكنه ينحط أيضاً على ذيول لهم تراهم يسيرون كظلال شاحبة، خلف أولئك السادة المفكرين أنّى ساروا!..

فما هو تفسير هذا الموقف المتناقض العجيب ترى؟

تفسير ذلك أن أصحاب هذه النظريات وأتباعهم من الغربيين وأولي النزعة المادية في تفسير أصل الوجود، ينطلقون إلى دراسة هذه الظاهرة، من يقين سابق لم يضعوه قط موضع ريبة أو بحث، ألا وهو اليقين بأن الطبيعة هي التي نسجت هذا الوجود الكوني، حتى الذين يستريحون منهم إلى القول بوجود الله، ضمن حدود اليقين بأن قوة خفية لابدّ أنها أبدعت هذا الكون، لا يرقى إيمانهم هذا إلى درجة من القوة بحيث يفرض عليهم إزاحة سلطان الطبيعة من طريق الخلق والإبداع، فهو إيمان تقليدي لا أهمية له.

فكان من جراء ذلك أنهم وضعوا أنفسهم لدى محاولة البحث عن تفسير علمي صحيح لنشأة الإنسان أمام استقراء ناقص.. أي إنهم فرضوا عدة احتمالات لنشأة الإنسان، وأبعدوا أنفسهم عن واحد منها، ألا وهو احتمال أن يكون أمر نشأته بيد خالق مبدع صوره

كما شاء ثم قال له كن، فكان كما أراد. فلقد شطبوا على هذا الاحتمال سلفاً، ثم راحوا - وقد حصروا أنفسهم في باقي الاحتمالات - يتلمسون الدليل العلمي في كل منها الواحد إثر الآخر، ولكن الدليل العلمي شطب على احتمالاتهم كلها. فكان مقتضى هذا الانغلاق الذي حكموا على أنفسهم به أن يختاروا التمسك بأحد تصورين اثنين: إما أن يغمضوا أفكارهم وبصائرهم ثم يقرروا أن الطبيعة تمخضت فجأة عن كائن حي يتمتع بأعلى درجات الفهم والإدراك يطمح إلى السماء بقوته وسلطانه ويهيمن على خير الأرض وذخرها بفكره وتدبيره. وإما أن يريحوا أنفسهم من عناء البحث في كيفية نشأته ويكتفوا بالقول إجمالاً: لابد أنه تطور عن كائنات أقل شأناً خلال أحقاب طويلة من الدهر وإن لم ندر كيفية ذلك.

لا ريب أن المنطق النسبي (أي بالنسبة لمن حصر فكره ضمن احتمالات استقرائية ناقصة، وأبى أن ينطلق من الصفر في فرض كل الاحتمالات) يدفع هؤلاء الناس إلى الميل للقول بالرأي الثاني، فهو على علاته وغموض السبيل العلمي إليه، أقرب إلى قبول الذهن من تصور أن الطبيعة أوجدت فجأة هذا الكائن العجيب، على سبيل المصادفة وطبقاً للعوامل العشوائية.

غير أن هذا المنطق النسبي جهل عظيم وانخداع خطير أمام مقياس الاستقراء التام والانطلاق في دنيا الحقيقة كلها، بكل احتمالاتها الواردة، دون تحكيم للرغبة ولا للبيئة ولا للتقاليد ولا لسلطان المنفعة.

أما نحن، وقد التزمنا في بحوثنا ودراستنا العلمية، مبدأ الاستقراء وسبر الاحتمالات والفروض كلها، ووضعها تحت مجهر واحد من

النظر والبحث، فإن علينا أن نضع في اعتبارنا جميع ما يتعلق بهذا الموضوع من احتمالات مبدئية، بما فيها تقرير الخالق جل جلاله المتضمن تفسير هذا الأمر.

وقد استعرضنا الاحتمالات التي افترضها أصحاب فكرة النشوء والارتقاء، فرأيناها جميعاً تعاني من وطأة انتقادات هامة وجهت إليها، ورأينا كلاً منها يصرع الآخر ويبطله، كما قد رأيت في استعراضنا السريع.

علينا إذن أن نلتفت فنصغي إلى ما يقرره الخالق ذاته وهو يحدثنا عن تفصيل الأمر وحقيقته، ولما التفتنا وتأملنا، رأينا الخالق جل جلاله يقرر بأن الإنسان قد خلق في أحسن تقويم، وأنه تكاثر من نسل أبيه آدم الذي خلقه الله وبث فيه الإدراك وعلّمه البيان والتعبير عن الأشياء بما ألهمه من أسمائها، ثم رأيناه يتحدث في بيانه هذا عن هؤلاء المتخاصمين حول كيفية نشأتهم والتفسير الذي يجب أن يعتمدوه لما قد تخيلوه من فرضية التطور، وقد أصمّوا آذانهم عن بيان الخالق نفسه للأمر - رأيناه يتحدث عنهم بأسلوب يشعّ بالرهبة وجلال الربوبية، قائلاً:

﴿۞ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ [الكهف: ١٨/ ٥١].

هكذا بحثنا واستقصينا، فبأي الاحتمالات نؤمن ونصدق؟ أنغمض العين والفكر ونؤمن بواحد من تلك المذاهب السالف ذكرها، على ما تعانيه من ثغرات، وترزح تحته من انتقادات، ونحمل العقل كرهاً على افتراضه ثم التصديق به، أم نؤمن بتقرير الخالق نفسه، بعد أن آمنّا به وفرغنا من الإيمان برسله وكتبه وقرآنه؟

لا يتردد العاقل الحرّ لحظة واحدة في أنّ علينا - بعد إيماننا بالله ورسله وكتبه - أن نطرح اضطراب المضطربين وحيرة المحتارين جانباً، ثم نصدق الخبر الصادق الثابت الواصل إلينا بطريق القطع والتواتر.

نقول هذا كله عن قصة خلق الإنسان التي ورد شرحها في كلام الله عز وجل، بعبارة صريحة قاطعة لا تحتمل لبساً ولا تأويلاً.

أما الحيوانات الأخرى، فإنّ لكل عاقل (وقد ضرب القرآن صفحاً عن نشأتها) أن يبحث في الأمر إذا أحب، على ألا يطوّح فكره بين افتراضات غيبية لا سند لها ولا شاهد عليها، وألا يعطي يقينه إلا لما تكاملت عنده أدلة العلم اليقيني، ملتزماً المبدأ الذي ألزمنا الله به ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ١٧/٣٦].

* * *

جمعنا الله على الحق، وأكرمنا بنعمة التحرر العقلي، والحمد لله ربِّ العالمين.



الفصل الخامس

العلمانية والإسلام

أصل هذه الكلمة نسبة على غير بابها إلى العلم. فهي يمكن أن تكون في أصلها الأول وصفاً لأي فكرة أو اتجاه أو بحث لا يقوم إلا على السند والمنهج العلمي.

والكلمة في ذاتها ترجمة غير دقيقة لعبارة: Secularism؛ إذ هي تعني في مدلولها الحرفي النزوع إلى الدنيا دون غيرها، ويصبح معناها من حيث اللزوم: اللادينية. والفعل منه: Secularize أي ينزع عن الشيء صفته الدينية أو السيطرة الإكليركية.

ثم إن البديل عن الخضوع للصفة الدينية تمحور مع الزمن متمثلاً في الخضوع للعلم الذي غدا السبيل الذي لا بديل عنه في الغرب إلى تطوير المتع الدنيوية، ويعبرون عن ذلك بالعلمنة.

فتولد بهذا الاعتبار مصطلح (العلمانية) تعبيراً عن النتيجة التي آلت إليها اللادينية الدنيوية: Secularism والنتيجة هي الاحتكام إلى العلم بدلاً عن الدين.

وقصدنا من عرض هذا التشقيق والربط بأصل المعنى المراد، أن نعلم أن كلمة (عَلمانية) بفتح العين لا وجه لها قط، لا من حيث

قواعد الاشتقاق العربي، ولا من حيث الرجوع إلى الكلمة المتداولة بالإنكليزية. فالعَلمانية بفتح اللام لا علاقة لها بمعنى الاعتبار الدنيوي البديل عن الدين، ولا علاقة لها بالاحتكام إلى العلم الذي هو مفتاح المكاسب والاعتبارات الدنيوية - وإنما هي من آثار الرطانة التي عرف بها كثير من مثقفي شمال إفريقية.

ثم إن الكلمة بقطع النظر عما ذكرناه غدت تعبيراً ذا إطار سياسي عن مذهب معين في نظام الحكم. فالعلمانية في الاصطلاح السياسي والاجتماعي تعني ذلك النظام الاجتماعي والسياسي المتحرر عن سلطان الدين والمتخذ لنفسه نهجاً حيادياً بالنسبة إليه، فهو لا يؤيده ولا ينابذه، ويدير مبادئه وأحكامه على مقتضيات العلم وحده.

وتعود نشأة العلمانية في نظام الحكم والحياة الاجتماعية، إلى تاريخ ثورة أوربة على الكنيسة، بعد أن تفاقم شرها واشتدت ضراوتها وازداد بغيها على العلم والعلماء كما هو معروف ومدروس.. وقد سميت تلك الثورة، في كثير من الأحيان، (تلطيفاً لها ومراعاة لمشاعر رجال الدين واحتراماً لمظهر الدين نفسه) بالإصلاح الديني.

فلقد كانت النتيجة التي استقرت عندها حركة ذلك الإصلاح، قصر صلاحيات الكنيسة على ما يخص صلة الإنسان بربه، بعيداً عن قضايا السياسة ونشاطات العلم. وإعادة اعتبار الكنيسة والعودة إلى الخضوع لسلطانها، ولكن ضمن هذا النطاق، ودون أي تجاوز له.

ولقد تحققت هذه النتيجة على الصعيد الاجتماعي والسياسي، واتخذت مضمونها القانوني والرسمي لأول مرة، في أعقاب الثورة الفرنسية التي قامت في نهاية القرن الثامن عشر. حيث أعلنت العلمانية أساساً لنظام الدولة ومنهجاً متبعاً لها.

أما سبب تلك الثورة الفرنسية التي أدت إلى هذه النتيجة، نتيجة التحرر من سلطان الكنيسة وإعلان العلمانية، فهو أن الفكر الديني الذي كانت تنهض عليه الكنيسة كان ولا يزال معزولاً عن الضوابط العلمية ومقتضياتها، فهو يتخذ لنفسه خطاً موازياً لخط العلم منفصلاً عنه، بدءاً من أول سيره إلى آخر ما ينتهي إليه، سواء فيما يتعلق بعقائده وتصوراته الذهنية، وفيما يتعلق بالنظر إلى السلوك والحياة.

ولقد لاقت المجتمعات الأوربية، من جراء هذا الازدواج المتشاكس، عنتاً شديداً ومآسي طويلة، لا داعي إلى تفصيل الحديث عنها في هذا الصدد. فكان الحل الوحيد الذي فرض نفسه لمصلحة كلٍّ من ذلك الدين، وتلك المجتمعات، أن تُكفَّ يد الدين هناك عن قضايا العلم ونشاطاته، وعن شؤون السياسة وتدابيرها، وتحصر جهود رجاله والقائمين بشأنه في تغذية مشاعر الإيمان في النفوس ومحاربة الإلحاد وقيادة التوجيه الروحي في صفوف الناشئة عن طريق الكنيسة.

هل للعلمانية مكان في ظل المجتمع الإسلامي

ونظراً إلى أن مجتمعاتنا الإسلامية لا تخلو في كل وقت من مجاذيب أوربة وعشاقها، أولئك الأغبياء الذين ينقادون بزمام من البلاهة والذل إلى اتباع أوربة في كل شؤونها وتصرفاتها - فقد ظهر في هذه المجتمعات من يدعو إلى إقامة أنظمة الحكم في مجتمعاتنا الإسلامية على أساس تلك العلمانية التي التجأت إليها أوربة تخلصاً من مصائبها وآلامها.

فهل من مسوغ لهذا التقليد؟.. وهل من عذر للعاشق الولهان أن

يقلد معشوقه حتى في تجرع الدواء الذي يتناوله لمرض أَلَمَّ به، بينما يتمتع هذا بكامل العافية والسلامة منه؟

العقائد الكنسية لا تكاد تتفق في أي من جزئياتها وبنودها مع أصول المنطق وموازين العلم، بينما العقائد الإسلامية، تأبى على المسلم أن يقيم وجودها في فكره إلا على بصيرة العلم والمنطق.

نظام الكنيسة أعلن حرباً لا هوادة فيها على العلم واتباع سبيله، قضى في سبيلها على آلاف العلماء والباحثين، وجعل من البحث العلمي جريمة أخطر من جريمة الإلحاد والكفر بالله عز وجل، بينما يقضي نظام الإسلام بإعطاء الريادة في المجتمع للعلم وأهله. ويجعل من البحث العلمي أقدس عبادة يتقرب بها المتعلم إلى الله إن حسنت في ذلك نيته وسلم قصده.

ثم إن الديانة النصرانية القائمة، مقتصرة بطبيعتها الواقعية اليوم على شؤون الاعتقاد ووصايا الأخلاق ليس فيها أي حكم يتعلق بنظام الدولة أو سياستها أو شيء من قوانينها ودساتيرها. فكُفَّ يدها عن المجتمع وسياسته ونظامه. وحيل بينها وبين التجاوز إلى ما ليس من شأنها وليس داخلاً في وظيفتها. أما الدين الإسلامي فيحوي في أصله إلى جانب مبادئ الاعتقاد الأحكام التي تضبط شؤون الدولة وتتكفل بإقامة أنظمتها وقوانينها؛ فحجزه عن ممارسة صلاحياته ومسؤولياته في ذلك، تغيير لجوهره وإبطال لكثير من مضمونه، والتظاهر بالخضوع له بعد ذلك كذب عليه ومخادعة له ولمشرّعه.

فأي علاقة، بل أي شبه بقي بين الإسلام والنصرانية، حتى يستجيز العقل أن نختلق في المجتمع الإسلامي مشكلة غير موجودة، وأن نتوهم مأساة جعلنا الإسلام في مأمن وعافية منها، ثم نبني على

هذا الذي اختلقناه وتوهمناه دعوة إلى علمانية الدولة، لمجرد أن تقر بذلك أعين المجاذيب.. مجاذيب أوربة والمعذبين بحبها؟!.

علمانية الحياد.. وعلمانية الكيد والعدوان

على أن علمانية أوربة، علمانية حياد كما أوضحنا، على الرغم من المبررات التي أعذرتهم في الإقدام عليها. فهي ليست أكثر من تقسيم المجتمع ومرافق الحياة بين أصحاب الاختصاص، في نظرهم وبمقياس عقائدهم.

أما العلمانية التي يدعو إليها هواة التقليد، فإنما هي سلاح كيد للإسلام، وجسر ينصب إلى حربه والقضاء عليه!.. لقد أعلن مصطفى كمال على أعقاب إلغاء الخلافة الإسلامية علمانية الدولة، ولكن ليته التزم المضمون الاصطلاحي للعلمانية وليته سار في معاملته للإسلام كما تسير الدول الأوربية العلمانية في معاملتها للنصرانية.

غير أن الواقع أنه اتخذ من كلمة العلمانية سلاح حرب لاهبة شعواء ضد الإسلام بكل ما حواه من مبادئ وأحكام. شأنه في ذلك شأن كثيرين مثله انتهجوا نهجه واستهدفوا قصده.

خطة استشراقية مدبرة

ونلفت نظر القارئ بكلمة وجيزة إلى أن تنفيذ مبادئ العلمانية في أوربة كان لصالح كل من حياة الأوربيين ودينهم معاً، على حين اتخذ مضمونه الذي تسلل به إلينا موجب شر وضياع لكل من حياتنا وديننا. فكيف كان ذلك؟ وكيف اختلف أثر الشيء الواحد ما بين أمة وأخرى؟

إنها التعليمات الاستشراقية التي تسللت إلى رؤوس كثير من المسلمين من خلال الدراسات الاجتماعية والتاريخية والفلسفية التي نشروها فيما بيننا، فلقد قصدوا من خلال تلك الدراسات كلها أن يبثوا في أذهان المفتونين والمنبهرين بالحضارة الغربية، أن الغرب لم يستطع أن يتخلص من تخلفه وينهض نهضته العجيبة هذه إلا بعد أن تخفف من أثقال الدين وتبعاته، عن طريق إصلاحات كثيرة منها إقامة الحياة العلمانية. وذلك يعني أن المسلمين أيضاً لن يستطيعوا التخلص من تخلفهم إلا إذا اقتدوا بسادتهم الغربيين فتخففوا هم أيضاً من أثقال دينهم وتعاليمه وأقاموا حياتهم الاجتماعية على مزيد من الحرية وأسبابها . . .

وليت مجاذيب الغرب من مغفلي المسلمين يتفكرون بعقولهم الحرة ليعلموا أن المستشرقين لم تكن قلوبهم يوماً ما متحرقة على حال المسلمين متألمة لتخلّفهم مهتمة بتقديم العون لهم، وأنهم يعلمون أن اليقظة الإسلامية المرتقبة هي الحاجز الوحيد الذي سيصدهم عن الهيمنة علينا واستغلال خيراتنا وتجميد ثرواتنا وتفتيت وحدتنا، وأنهم من أجل ذلك يلبسون أمامنا مسوح الناصحين ومظاهر العلماء المخلصين والباحثين المثاليين مصوبين أسهمهم من منطلقات شتى إلى الإسلام متمثلاً في عقائده وأحكامه وشرائعه.

وليت مجاذيب الغرب يعلمون أن التخلص من بلاء الرأسمالية التي هي من أخطر كلاليب الاستعمار، لا يكون بالارتماء في أحضان العدو المماثل، ولكنه يكون بالتحصن الحقيقي في حصن الإسلام. هذا الدين الذي ينهض على أركان العلم، ويسير في أهله إلى ساحة العز والرفعة، ويخلصهم من ذلّ الضيعة والتبعية، ويجعلهم سادة أراضيهم وملاك ثرواتهم، وقادة الحضارة في عصرهم.

وزبدة القول أن العلمانية الأوربية خطوة منظمة إلى الإسلام، في حين أن العلمانية التي يراد تطبيقها في المجتمعات الإسلامية خطوة منظمة إلى اعتناق الإلحاد.





الخاتمة

أما وقد أصغينا إلى كلمة العلم والمنطق المجردين عن شوائب أي أسبقية أو غاية، أو تحيز نحو أي نصوص دينية، في حق أشهر وأهم النزعات والمذاهب الفكرية المنتشرة في الناس اليوم، فلنعلم الآن:

أن موقف الإسلام من تلك المذاهب والنزعات، هو ما يقرره العلم في كلمته التي أصغينا إليها، أثناء مناقشة هذه المذاهب والأفكار، ولو أن العلم أذعن لهذه المذاهب أو بعضها بالقبول، لكان حكم الإسلام فيها كذلك.

وإنك لتذكر أننا، لم نلجأ في مناقشة شيء من تلك المذاهب والأفكار إلى الاستشهاد بأي آية قرآنية أو حديث نبوي، أو أي نص ديني. وذلك لكي نعلم معتَمَد الإسلام نفسه فيما يقبل أو يرفض من أفكار. وإذا كان معتمَده (العلم الحقيقي) كما رأينا فخير لنا أن نناقش تلك الأفكار بميزان هذا العلم ذاته، دون أي مرجع آخر.

* * *

ولكن ترى لماذا ضل أصحاب تلك المذاهب والأفكار، ثم ثبتوا على ضلالتهم دون أن توقظهم صيحة هذه الحقائق والبينات العلمية التي أصغينا إليها؟ أليس المفروض أنهم من الثقافة والبصيرة العلمية بحيث يمكنهم أن يتنبهوا إلى تفنيد كل من موازين العلم والمنطق لتلك المذاهب الوهمية الباطلة؟

والجواب أن مردّ هذه الضلالة التي وقعوا فيها، ثم لم يستطيعوا خلاصاً منها، إلى سببين اثنين:

السبب الأول: أنهم اندفعوا إلى التمسك بمذاهبهم التي أعجبتهم والدعوة إليها، بسائق من عوامل الرغبة النفسية، أكثر من أن يقبلوا إليها بدافع من البصيرة العلمية فلا جرم أن العامل الذرائعي له سلطانه الأكبر على اتجاهاتهم الفكرية.

وعندما تتحول البحوث العلمية والمبادئ الفكرية والفلسفية إلى ذرائع لأغراض ومصالح شخصية أو شهوانية أو سياسية، فإن ضوابط المنطق والعلم تنفصل عنها وتتحول تلك البحوث، إلى ما يشبه سمادير تتخيلها العين كما تشاء وتراها على النحو الذي تحبّ.

السبب الثاني: أن كلّاً من أصحاب هذه المذاهب، انصرف من دراسة الكون المحيط به، إلى جانب معين أهمه شأنه، ثم لم يلتفت إلى الجوانب الأخرى بأي دراسة أو نظرة ذات بال. فكان من جراء ذلك أن وصل إلى نتائج باطلة، وصور مزيفة أشبه ما تكون بألوان الطيف المنبعثة من تكسّر الأجزاء وانفصالها عن الكل المتقومة به.

ذلك لأن المعرفة لا تتم على وجهها الصحيح، ومن ثم فهي لا تنتج أهم ثمارها إلا إذا نهضت على شرط أساسي هام، يتلخص في معرفة أن هذا الوجود الكوني وحدة مترابطة الأجزاء والمرافق، من ثم لا تستقيم معرفة أي جزء منه إلا إذا تمت تلك المعرفة ضمن قاعدة واسعة من البصيرة العلمية المحيطة بالهيكل الكلي لهذا الكون.

أرأيت إلى الكتاب المؤلف من فصول عدة، تعالج موضوعاً علمياً واحداً، أيمكن أن تأتي دراسة فصل واحد منه مستقلاً ومفصولاً عما قبله وما بعده، بأي فائدة علمية سليمة، وهل يمكن أن يحصل

الدارس له بهذا الشكل، إلا على صور مشوهة ومعان ممزقة واضطراب في الفكر؟!.. فكذلك هذا الكون، إنه أشبه ما يكون بذلك الكتاب المؤلف من فصوله المتعددة، ومحال أن يعود العاكف على دراسة فصل واحد منه دون التأمل في فصوله الأخرى ورابطة ما بينها، إلا بالصور المهزوزة والأفكار المضطربة.

فأصحاب هذه المذاهب الجانحة، لم يسائلوا أنفسهم ذات يوم، باهتمام وجدّ عن قصة هذا الكون من حيث هو، ولم يتأملوا ساعة واحدة في هيكله الكلي، على أي ساق ينهض، ومن أي أرضية يتغذى، ومن أي الشرايين والعروق الجامعة تتكون وحدته، وإنما اتجهوا بادئ ذي بدء يحدقون النظر والفكر في زوايا جزئية منه، وكأنها أشياء مفصولة عن الكل الذي هو أجزاء متصلة به. فكان طبيعياً في حكم المنهج العقلي أن يخبُّوا في ظلام دامس وأن يتيهوا بين صور وأفكار محيرة، ثم أن يعودوا وقد اقتنعوا بما لا سبيل لهم إلى ما هو أفضل منه.

ومن هنا كانت نظراتهم سطحية مهما امتازت به من عمق! إذ إن الذي يضع المكبرات على جزء يسير من خارطة ثم يحملق فيه قبل أن يدرس مجملها ويتبين جهاتها وخطوط الطول والعرض فيها، سطحي النظرة غبيّ الفكرة، مهما تعمق في أشكال وألوان تلك البقعة التي حصر نظره فيها، ومن هنا يصدق عليهم قول الله عز وجل: ﴿يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الروم: ٣٠/٧]، ومن هنا أيضاً لم تشملهم كلمة العلماء في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٣٥/٢٨].

فمن جراء هذين السببين، شرد أصحاب تلك المذاهب والأفكار

في تلك المتاهات الجانحة عن بدهيات المنطق والعلم، دون أن يتبينوا أنهم شاردون وتائهون.

ولو أنا انطلقنا من منطلقاتهم، فلم نضع الخارطة الكونية بادئ ذي بدء تحت أبصارنا، ولو لم نتأملها في جملتها وكينونتها الواحدة المتألقة، لوقعنا في متاهاتهم، ولاضطربنا كاضطرابهم.

ولكنا، وقد عثرنا على هذه الخارطة التي لا يمكن العثور عليها إلا في كتاب الله عز وجل، ودرسنا من خلالها قصة الكون في مبدئه ونهايته، والعلاقة الكلية القائمة بين الإنسان والكون والحياة، أتيح لنا أن نتبين مواطئ أقدامنا في دراساتنا التفصيلية بعد ذلك وأن نتبين الهيكل الكلي في سائر دراساتنا الجزئية لجوانب الكون والحياة، كما أتيح لنا أن نتعرف على ذواتنا وهوياتنا ومسؤولياتنا التي حُمّلنا أعباء النهوض بها، والعاقبة التي نحن مقبلون إليها. فتخلصنا بذلك من سجن لغز لا يزال يتيه في دوامته أصحاب تلك الدراسات الجزئية المتقطعة.

ثم إنا، وقد ربانا كتاب الله عز وجل على التزام منهج العلم المجرد في البحث عن الحقيقة وعودنا على التخلص من شوائب الأغراض والأهواء، بصدد تحكيم منهجه، أصبحنا نملك من هذا المنهج موازين تكسبنا صفاء الرؤية، وتخلصنا من شوائب اللبس، وتجنبنا الوقوع في المتاهات، والسير وراء الأغراض المقنعة بقناع العلم والمعرفة.

وعندما يتحرر أصحاب تلك النزعات الفكرية من سلطان ذينك السببين، يتحررون من أوهامهم، ويمزقون أخيلتهم وضلالاتهم الفكرية التي خدعوا بها، ثم يخرون سجداً لمن بيده سلطان هذا الكون، وإليه مصير الإنسان، وهم يهتفون قائلين:

لبيك اللهم لبيك.. لبيك اللهم بعد طول شرود وضلال..

فاللهم أبق علينا نعمة التحرر من شوائب الذرائع والأغراض، وزدنا قدرة على التمسك بموازين المنطق والمعرفة الحرّة المجردة، كي نزداد تمتعاً بطمأنينة المعرفة في الوقت الذي يشكو كثير من أقطابها من أنها لم تورثهم إلا مزيداً من الحيرة والقلق والاضطراب.

والحمد لله ربِّ العالمين.





المراجع

أهم المراجع المعتمدة للباب الأول مع التمهيد

تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي.
الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
المواقف وشرحه للعضد.
جلال الدين الدواني على العقائد العضدية.
حجة الله البالغة للشاه ولي الله الدهلوي.
الملل والنحل للشهرستاني.
مقدمة ابن خلدون.
إحياء علوم الدين.
مروج الذهب للمسعودي.
الفَرق بين الفِرق للبغدادي.
تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لابن عساكر.
طبقات الشافعية لابن السبكي.
نظم الفرائد للشيخ زادة.
مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري.
الإبانة لأبي الحسن الأشعري.
وفيات الأعيان لابن خلكان.
شذرات الذهب لابن العماد.
المذاهب الإسلامية للشيخ أبو زهرة.
فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية للأستاذ صالح زركان.
التصريح بما تواتر من نزول المسيح بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.
ضحى الإسلام لأحمد أمين.
دائرة المعارف لفريد وجدي.

أهم المراجع المعتمدة للباب الثاني، بفصوله الأربعة

الدفاتر الفلسفية للينين.
كارل ماركس ترجمة العيتاني.
موجز المادية الديالكتيكية لبودوستنيك وياخوت.
فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية لإنجلز.
القضايا الأساسية في الماركسية لبليخانوف.
المواقف للإيجي مع شرحه.
أنتي دوهرنغ لإنجلز.
المادية والمذهب التجريبي النقدي للينين.
رأس المال لكارل ماركس.
المادية التاريخية ترجمة أحمد داوود.
قصة الملكية في العالم للدكتور علي عبد الواحد وافي.
الاقتصاد السياسي للدكتور علي عبد الواحد وافي.
تاريخ الحزب الشيوعي، من المؤلفات الشيوعية المترجمة.
الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي.
العقل والوجود ليوسف كرم.
سيرين كيركجورد أبو الوجودية للدكتورة فوزية ميخائيل.
الوجودية مذهب إنساني لسارتر.
الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لعبد الرحمن بدوي.
دراسات في الفلسفة الوجودية لعبد الرحمن بدوي.
هذه هي الوجودية لبول فولكييه ترجمة محمد عيتاني.
أصل الأنواع لداروين.
الفوز الأصغر لابن مسكويه.
التطور والإنسان للدكتور حسن زينو.
علم الحياة الحيوانية للدكتور عبد الحليم سويدان.
قصة التطور للدكتور أنور عبد العليم.
تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.

مستخلص

هذا الكتاب يتناول نقطتين هامتين تشغلان بال معظم الباحثين في الدراسات الإسلامية.

إحداهما: قديمة جديدة، وهي المذاهب الإسلامية التوحيدية، وشكلت مادة الباب الأول من الكتاب، **نشأة علم الكلام والمذاهب التوحيدية في الإسلام**.

الثانية: حديثة كل الحداثة، وهي المذاهب والنظريات الفلسفية الحديثة، وهي مادة الباب الثاني من الكتاب: **المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام**.

قدم الكاتب بين يدي بحثه القاعدة الذهبية التي يتوجب على كل باحث التزامها: هي اعتماد البحث العلمي الحيادي، والتأكيد على أنه السبيل الأمثل من أجل فهم الآخر وإفهامه.

انتقل بعدها إلى **الباب الأول،** فتكلم فيه من خلال **الفصل الأول** على علم الكلام ونشأته، ثم على الفرق الناشئة في أحضان التوحيد. **وفي الفصل الثاني** تكلم على الفرق الإسلامية وما تقوم عليه من أسس، وتبشر به من آراء واجتهادات، وجعلها نوعين؛ فرقاً عقدية وأخرى سياسية، وعدّد الفرق في كل نوع.

في **الباب الثاني**: تكلم على المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام. ومن هنا كان لابد من تعريف هذا الميزان وبيان حدوده وشروطه. ثم بدأ بالمذاهب، ففي **الفصل الأول** تكلم على المادية الجدلية معرفاً بها، ذاكراً أبرز أعلامها، مفنداً مزاعم دعاتها بأسلوب علمي رصين، وفي **الفصل الثاني** تكلم على المادية التاريخية بالطريقة نفسها، تعريف، أعلام، نقد، وفي **الفصل الثالث** تكلم على المذهب الوجودي، وفي **الفصل الرابع** تكلم على النظريات التطورية، فعرفها، وعرض أهمها، وأخيراً أظهر ذلك الكشف العلمي الذي قضى على جميع فرضيات التطور.

في **الفصل الخامس** تكلم على العلمانية في الإسلام، فصحح ما انزلق إليه الباحثون والعامة على السواء من فتح العين. ثم بيّن ما لها وما عليها.

وختم الكتاب بتساؤل لا يخلو من استغراب، وهو: مع كل ما يتوافر من أدلة وبراهين لماذا يضل الضالون، وينحرف المنحرفون..؟!